



ESSAI

SUR

LES VRAIS PRINCIPES.

IMPRIMERIE D'HIPPOLYTE TILLIARD,

RUE DE LA HARPE, N° 78.

ESSAI

SUR

LES VRAIS PRINCIPES,

RELATIVEMENT

A NOS CONNOISSANCES

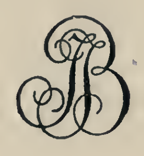
LES PLUS IMPORTANTES;

PAR M. L'ABBÉ GÉRARD,

AUTEUR DU COMTE DE VALMONT, etc.

ORNÉ du Portrait de l'Auteur et d'un *fac simile* de son écriture.

TOME SECOND.

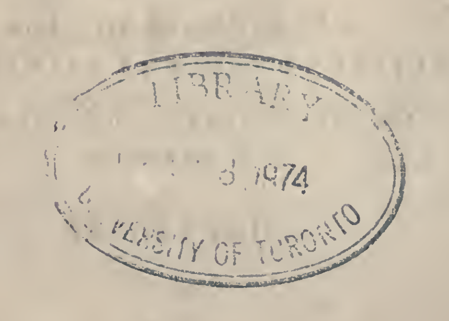


PARIS,

J.-J. BLAISE, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE FÉROU SAINT-SULPICE, N° 24.

1826.


LIBRARY
1974
VERSITY OF TORONTO

ESSAI

SUR LES

VRAIS PRINCIPES,

RELATIVEMENT

A NOS CONNOISSANCES LES PLUS IMPORTANTES.

SUITE DU LIVRE QUATRIÈME.

CHAPITRE SEPTIÈME.

Immortalité de l'ame, ou sanction proprement dite de la loi naturelle.

I. La difficulté dont je viens de parler (1) suppose que le système de l'homme est absolument borné à la sphère de la vie présente ; qu'il n'y a point d'état à venir, et par conséquent qu'il n'y a rien à attendre de la sagesse divine en faveur des lois naturelles, au-delà de ce qui se manifeste en ce monde.

Si je pouvois donc, en portant plus loin mes regards, me convaincre que l'état de l'homme dans cette vie n'est que le commencement d'un système

---

(1) Voy. *Principes du droit naturel*, 2me part., ch. XII, § 1.

plus acccompli ; si je pouvois découvrir un temps où chacun de nous sera mis à sa place (1), où les proportions se retrouveront avec le dernier degré d'exactitude pour ne plus varier, où tout, en un mot, servira à manifester la gloire du créateur, et à procurer le bonheur des créatures, je pourrois enfin conclure qu'il ne manque rien à la sagesse du système moral, et la discordance actuelle cesseroit d'être un défaut dès là qu'elle devroit se terminer et se résoudre dans l'harmonie la plus complète.

II. 1. A ne considérer que la nature de ce principe intérieur qui m'anime, c'est-à-dire de ce principe qui pense en moi, qui sent, et qui compare ses sensations et ses pensées, en un mot qui s'annonce en chacun de nous par le sentiment intime de ces mêmes opérations (*liv.* I, *c.* XI, 2[e] *princ.*), la raison semble déjà m'offrir de fortes conjectures de son immortalité, ou du moins elle me donne lieu de croire que la dissolution du corps n'entraîne pas nécessairement l'anéantissement de l'ame, et que l'une de ces deux substances est réellement distinguée de l'autre par ses propriétés.

2. J'avouerai qu'il y a entre l'ame et le corps qu'elle anime, la liaison la plus étroite : mon esprit semble naître avec mon corps, il croît avec lui, et le plus souvent tous deux vieillissent en

---

(1) Le *Système du vrai bonheur*, dans les *Mélanges physiques* de M. Formey.

même temps. Cependant cela ne prouve pas une identité réelle : je puis perdre un ou plusieurs membres sans que mon ame, qui vivifioit également tout mon corps, perde rien de ses facultés, sans qu'elle éprouve aucune division, aucune diminution dans sa substance; c'est-à-dire qu'elle demeure toujours semblable à elle-même, et suffisante à toutes ses opérations, comme elle l'étoit auparavant.

3. Bien plus, mon esprit paroît tellement distinct de mon corps, qu'il se dérobe quelquefois aux impressions que font sur mes sens les objets extérieurs; se repliant sur lui-même, il oublie tout ce qui l'environne, et s'abîme souvent dans une rêverie assez profonde pour ne rien voir, ne rien entendre, et, ce qui arrive même, pour ne rien sentir à l'occasion de ces mêmes objets, (1) à moins d'une douleur violente qui le rappelle malgré lui.

---

(1) *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus : neque enim est ullus sensus in corpore; sed, ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares, à sede animi perforatæ. Itaque sæpe aut cogitatione aut aliquâ vi morbi impediti, apertis atque integris et oculis, et auribus, nec videmus, nec audimus, ut facilè intelligi possit animum videre, et audire, non eas partes, quæ quasi sunt fenestræ animi, quibus tamen sentire nihil queat mens nisi id agat, et adsit.* Cic. Tusc. I., c. 20.

4. D'un autre côté l'expérience m'apprend également que l'ame peut sentir autre part que dans le corps : tel est ce sentiment qu'éprouve un homme auquel on vient de couper la main, et qui souffre de la douleur, à l'endroit même ou étoient ses doigts qu'on lui a retranchés.

5. Quatrièmement, les lois de l'esprit sont toutes différentes de celles du corps ; celui-ci ne s'attachant qu'aux choses grossières et sensibles, ne tend en quelque sorte qu'a nous abrutir (1), et à nous dégrader, lorsque nous lui abandonnons l'empire sur nous-mêmes; l'autre, par sa nature, s'élève au-dessus des sens; il a souvent des joies, des craintes, des espérances, des désirs et des peines qui n'ont rien de commun avec eux (2); il se sépare des objets corporels pour se replier sur ses propres idées; il médite sur des vérités tout abstraites, et qui n'ont aucun rapport avec la matière, telles par exemple que l'éternité, l'infini, la possibilité, la vertu, la différence de la cause et de l'effet, de l'être et de la modification, du terme et des moyens. Ses opéra-

---

(1) Voy. Platon, dans le *Dialogue de l'immortalité de l'ame.*

(2) Quelle volupté ne nous cause pas la découverte des vérités abstraites, volupté entièrement spirituelle ? Pythagore, pour avoir trouvé les carrés des côtés d'un triangle, sasacrifia une hécatombe en action de grâces. Platon vante le bonheur de ceux qui peuvent contempler le beau et le bon dans leur principe. *Note* de M. Racine, *Poème de la Rel.*

tions mêmes n'ont rien de commun avec les sens. Quelle prise ont nos organes sur un doute, sur une persuasion, sur la distinction de l'un et de l'autre ? L'ame ne se développe pas non plus à la manière des corps, elle ne se nourrit pas par les mets; c'est en méditant, c'est en s'exerçant par une sérieuse attention sur tout ce qui l'environne, qu'elle acquiert des forces, de la justesse, de l'élévation, et qu'elle devient capable des plus grandes choses.

Si elle reçoit des impressions à l'occasion de ce qui arrive dans les organes des sens, elle agit sans ces attraits, elle agit même contre ces attraits; elle en juge, elle en affoiblit ou elle en augmente le sentiment, selon qu'elle s'y applique plus ou moins; elle impose silence à l'imagination, elle en corrige les erreurs; elle désavoue les penchants déréglés, elle les condamne, elle en gémit, elle les calme et les apaise; et le corps lui est redevable de la santé, selon qu'elle est attentive à éloigner de lui ou à modérer ces mouvements tumultueux qui l'agitent et le déconcertent.

6. Cinquièmement, enfin, ce principe qui pense en moi, qui a une force et un sentiment de réflexion par lequel il se replie sur lui-même, qui est le terme des sensations qu'il éprouve à l'occasion des objets extérieurs, qui ne connoît ni les bornes des lieux, ni celles des temps, en sorte qu'il embrasse tout à la fois tous les temps et tous

les lieux, apercevant en un clin d'œil le passé, le présent, l'avenir; se transportant aux extrémités de la terre, et, dans le même instant, s'élevant au-delà des cieux; qui est susceptible de liberté, de vices, de vertus, et qui est en un mot la cause de tous ces effets moraux que l'on peut m'imputer; ce principe, dis-je, qui constitue mon ame, a une opposition réelle avec le corps, en tant que nous le considérons comme un être composé, étendu et divisible; il porte le caractère d'une substance simple, unique, indivisible, puisqu'il rassemble toutes les idées et les sensations comme en un point, en les comprenant, les sentant, en les comparant, ce qui ne sauroit se faire dans un être composé de plusieurs parties. Ce moi qui a l'idée de *Dieu*, est le même moi qui a l'idée de *justice* et qui, par une troisième idée, telle par exemple, que celle de *l'infinie perfection*, lie les deux premières, et tire cette conséquence, *Dieu est juste.* Ces opérations, je le répète, ne peuvent convenir qu'à un être simple.

7. En effet, si l'on prétend que notre ame soit un composé, 1° ou (A) l'on suppose que les sensations et les idées affectent cet assemblage, de manière qu'une sensation par exemple répond à une partie, l'autre à une autre, et ainsi du reste; 2° ou (B) elles affectent seulement toutes ensemble une portion qu'on suppose qui ne renferme point elle-même d'autres parties, c'est-à-dire qui se

trouve dans la dernière division possible d'une matière quelconque; 3° enfin, ou (C) ces sensations et ces idées affectent toutes de la même manière plusieurs ou chacune des parties, et s'y trouvent rassemblées comme en autant de points indivisibles, dans quelque nombre que ces points soient supposés. Ces trois combinaisons renferment toutes les combinaisons possibles, et ne laissent rien à ajouter à notre énumération : car, si l'on supposoit encore que chaque point est divisible, on feroit alors les mêmes questions sur ce point qu'à l'égard du composé, et il faudrait admettre en dernier lieu une des trois hypothèses que nous avons assignées; je dis même dans le cas où l'on prétendroit que la matière est divisible à l'infini, puisque, selon cette opinion, on ne sauroit donner aucune partie de matière qui n'en renferme encore d'autres; d'où il suit qu'on seroit obligé alors de déterminer qu'une seule idée ou une seule sensation ne tombe jamais sur un atome, qu'elle ne réponde en partie à un grain de l'atome, et en partie à un autre, ainsi de suite; et quand on ajouteroit que les infiniment petits de l'atome se pénètrent mutuellement, comme on seroit peut-être dans le cas de le soupçonner à l'égard de la lumière, toujours seroit-il vrai de dire que l'un de ces corpuscules ne seroit pas l'autre, que l'existence et le sentiment propre de l'un ne seroit pas l'existence et le sentiment propre de l'autre, ce

qui se diviseroit toujours jusqu'à l'infini de l'infini, si tant est que ce que je dis ici de cet infini puisse signifier quelque chose (*l.* III, *c.* III, V, 4).

8. Or, dans le premier cas (A) que nous avons indiqué, soient données trois parties, *A*, *B*, *C.*, et trois idées ou trois sensations à volonté, *X*, *Y*, *Z.*; si la partie *A* ne renferme que la sensation *X*, elle ne pourra juger des deux autres *Y*, *Z*, ni entre elles, ni par rapport à celle qu'elle contient, puisque pour en juger, il faudroit pouvoir les comparer, les connoître, et par conséquent en être affecté comme de la sensation *X*. Donc, dans cette supposition, une ame matérielle qui entendra une belle musique, qui verra un beau spectacle, et qui souffrira quelque douleur, ne pourra juger laquelle de ces trois sensations l'affecte davantage; de même encore elle ne pourra comparer plusieurs idées entre elles; donc ce n'est pas là notre ame.

Bien plus, dans l'hypothèse de la divisibilité de la matière à l'infini, cette ame matérielle, bien loin de pouvoir comparer ses idées, ne jouira même de chacune d'elles ou du plus grand nombre que par parties, puisque nous avons très peu d'idées qui ne se forment en nous par le concours de quelques autres, et qu'ici tout seroit séparé, divisé en un nombre infini de parcelles, parmi lesquelles ce qui affecteroit précisément l'une ne seroit pas ce qui affecteroit précisément l'autre, dès là qu'elles ont une existence distinguée, et qu'en un mot

il ne sauroit se former entre des parties différentes une identité réelle; mais il y a plus encore, à l'égard des perceptions simples, uniques, indivisibles, l'ame matérielle et divisible à l'infini ne pourroit en avoir aucune de cette espèce, elle n'en aura donc en aucune manière.

9. Dans le deuxième cas (B), on suppose une ame telle que nous la prétendons, c'est-à-dire un être simple qui rassemble toutes ses idées et ses sensations comme en un point indivisible, pour les comparer et en juger; en un mot on suppose une partie qui est elle-même un véritable tout, lequel forme à lui seul cet être que nous cherchons, et dont l'existence et les propriétés n'ont aucune liaison nécessaire avec les autres parties auxquelles on le prétendroit réuni: ces parties n'ajoutant rien par elles-mêmes à son être ni à ses perfections, de manière que s'il vient à en être séparé, il peut conserver toujours par sa nature les mêmes facultés, et demeure toujours capable de recevoir ou de se former des idées, comme par exemple de réfléchir sur lui-même, de penser à l'infini, à l'éternité, à la vérité, de sentir qu'il existe, et d'éprouver même d'autres sentiments, comme la joie, le déplaisir, la crainte, l'espérance, la douleur, quelle que soit d'ailleurs l'occasion qui les excite (1).

(1) L'ame étant distincte et différente du corps, celui-ci ne pourra être que cause occasionelle de ce qu'il paroît produire

10. Dans le troisième cas (C), enfin, je retrouve la même supposition que dans le dernier, avec cette différence, qu'on me prête ici un nombre indéfini d'ames, c'est-à-dire mille, dix milles, un million, selon la diversité du composé dont il est question, et alors il ne s'agira plus, pour lever toute contestation, et pour parler exactement, que de dire : *nous avons fait cela, nous devons espérer ou craindre cela;* nous sommes un très grand nombre d'ames simples et indivisibles dont chacune fait toutes ses opérations comme les fait sa voisine, et sans avoir essentiellement aucun besoin d'elle.

Cette courte analyse suffit (si je ne me trompe) pour démontrer qu'il faut toujours en revenir nécessairement à un être simple qui est ici tout ce que nous cherchons (1).

---

en elle; d'où il faudra conclure que nos sens ne sont qu'occasionnellement la source de nos connoissances; mais ce qui se fait à l'occasion d'une chose, peut se faire sans elle, parce qu'un effet ne dépend de sa cause occasionelle que dans une certaine hypothèse. L'ame pourra donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connaissances. Voy. l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines*, première part., chap. 1.

(1) Je ne sais pas comment Locke a pu avancer (l. IV, ch. 3), qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connoître si Dieu n'a pas donné à quelque amas de matière disposée d'une certaine façon, la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connoître l'essence et la nature de la matière. Les raisonnements qu'on fonde sur cette ignorance sont tout-à-fait frivoles; il suffit de re-

11. Mais, outre la preuve de raisonnement, je puis recourir au sentiment intime pour me convaincre de l'unité du principe qui forme en moi ces opérations par lesquelles je compare mes idées ou mes sensations. J'ai un sentiment intérieur et irrésistible que ce *moi* qui reçoit l'impression de la lumière (1), est le *moi* qui sent en même temps l'action de la chaleur, l'odeur d'une fleur; qui entend la voix de celui qui me parle, et qui, comparant toutes ces sensations entre elles, donne la préférence à l'une sur les autres; en un mot, je suis intimement convaincu que nous ne sommes pas plusieurs *moi*, dont l'un reçoive une impression, l'autre une autre, et qui se les communiquent réciproquement, en sorte qu'il en résulte un *moi* composé; de même que je suis convaincu que je ne me répète pas tout à la fois par mille opérations semblables, et que je ne suis pas plusieurs ames.

Mais pour appuyer encore davantage sur cette qualité, sur ce sentiment, selon lequel je me trouve absolument individuel (qu'on me permette ces expressions dans de semblables matières), et pour prouver qu'il ne peut se trouver dans un

---

marquer que le sujet de la pensée doit être *un*, dans le sens le plus usité. Or, un amas de matière n'est pas *un*, c'est une multitude. *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, chap. 1, § 7.

(1) Le *Système du vrai bonheur*, dans M. Formey.

principe qui soit en lui-même un composé, j'emprunterai à peu près la même forme de raisonnement dont je me suis servi il n'y a qu'un instant.

Ou cette qualité, ce sentiment d'individualité, d'unité, se trouve précisément le même tout entier dans chaque partie, *A*, *B*, *C*, dont on suppose que mon ame est composée, ou il résulte de toutes ces parties réunies et prises ensemble, ou il se trouve dans une seule qui est simple, indivisible, etc. (1).

Or la première supposition ne peut s'admettre, puisque la qualité individuelle de la partie *A* ne sauroit être la même qualité individuelle de la partie *B*, plus que la gravité, le mouvement, l'existence de l'une, ne peuvent être la gravité, le mouvement, l'existence de l'autre; en un mot que l'une ne peut être l'autre, et cependant ne l'être pas (*l.* I, *c.* XI, *princ.* 7). Chaque chose est distinguée par ce qui lui est propre, chaque être a son individualité et ses qualités particulières, de manière que l'individualité qui est attachée à l'existence de tel grain, n'est pas celle qui est attachée à l'existence de tel autre, et ainsi du reste. La deuxième supposition implique également; car le tout est composé de toutes ses parties prises ensemble (*l.* III, *c.* 1er, I, *ax.* 7), c'est-à-dire que si

---

(1) Voy. Locke, *Rel. nat. et mor.*, *philosophiæ principia*, tom. 1, p. 136.

je prends ensemble *A*, *B*, *C*, il se trouve en moi une qualité, une force et un sentiment intime qui répond à ces trois parties dont mon ame est composée. Ce ne sauroit donc être une force et un sentiment individuel. Je ne trouve donc en moi cette qualité, ce sentiment, que parce que mon ame est réellement un être simple. La troisième supposition nous donne ce que nous cherchons.

12. Quant aux effets ordinaires que la constitution, l'état, l'organisation du corps produisent sur l'ame, 1° une seule exception suffit ici pour confirmer ce que nous avons dit ci-dessus, n. 2 et suiv., que cela ne prouve pas une identité réelle; et combien n'a-t-on pas vu de corps infirmes et paralytiques renfermer une ame saine et douée d'autant de mémoire, de force d'esprit, de jugement, qu'elle en avoit fait paroître en tout autre temps? Combien de *Scarrons* (1), par une gaieté naturelle, savent rire et faire rire au milieu de leurs douleurs? (2) Mais, en second lieu, quelque pouvoir que

(1) C'est lui, si je ne me trompe, qui, quelques heures avant sa mort, disoit à ceux qui environnoient son lit et qui fondoient en larmes autour de lui: « Je ne vous ferai jamais » pleurer autant que je vous ai fait rire. »

(2) J'avoue que no pensées se diversifient selon les mouvements qui se passent dans notre cerveau, et qu'un peu de matière bouleversée dans notre tempéramment met une étrange confusion dans nos images. Ceux qui supposent avec nous qu'il y a un Dieu qui a uni les parties de nous-mêmes pour être

le corps ait sur l'ame, est-il nécesaire de comprendre comment deux êtres si différents se trouvent dépendants l'un de l'autre ? S'agit-il ici d'une chose qui doive être expliquée par des causes prochaines physiques (1), et ne peut-on pas recourir avec raison à la volonté du créateur?

S'il a voulu que notre esprit eût des sentiments

---

dans une dépendance mutuelle, n'en seront pas surpris. Cependant, comme l'expérience nous apprend que les malades, au milieu de leurs rêveries, ont bien leurs images extrêmement troublées et confuses dans leur cerveau, ce qui fait qu'ils croient voir des choses qu'ils ne voient pas, et être dans des lieux où ils ne sont pas, mais qu'ils conservent un entendement qui raisonne assez juste sur ces fausses images, de sorte qu'on remarque que c'est la fantaisie du malade qui est troublée, et non pas son entendement, on peut en conclure avec beaucoup de raison, ce me semble, qu'il y a en nous un principe qui ne relève point du désordre du tempéramment, et qui est différent de la matière. Abadie.

(1) On peut, en effet, rapporter à cet objet la sage réflexion de Voltaire. Après avoir dit que la matière ne pouvant pas avoir le mouvement par elle-même, il falloit donc qu'elle l'eût reçu d'une cause immatérielle, qui est Dieu, il ajoute: On doit ici bien prendre garde que cet axiome vulgaire *qu'il ne faut pas recourir à Dieu en philosophie,* n'est bon que dans les choses que l'on doit expliquer par les causes prochaines physiques: par exemple, je veux expliquer pourquoi un poids de quatre livres est contre-pesé par un poids d'une livre; si je dis que Dieu l'a ainsi réglé, je suis un ignorant; mais je satisfais à la question, si je dis que c'est parce que le poids d'une livre est quatre fois autant éloigné du point d'appui que le poids de quatre livres. Il n'en est pas de même des premiers principes

et des perceptions à l'occasion de notre corps, et que notre corps eût des mouvements à l'occasion des désirs de notre esprit, pouvons-nous raisonnablement limiter en cela son pouvoir? apercevons-nous à cet égard une contradiction réelle, et ce que nous éprouvons ne suffit-il pas au contraire pour nous porter à conclure que telle a été en effet la volonté du créateur, et que c'est pour cela qu'il y a réellement entre le corps et l'ame une union très étroite (1) qui s'entretient par le moyen des organes, des vaisseaux et des fibres (2)? De manière que si quelqu'un d'eux vient ensuite à s'altérer, il faut nécessairement que ce commerce en souffre, quoique d'ailleurs ces organes soient autant distingués de l'ame que le sont les verres dont se servent ceux qui ont la vue courte. De ce que

---

des choses; c'est alors que ne pas recourir à Dieu est d'un ignorant; car, ou il n'y a point de Dieu, ou il n'y a de premiers principes que dans Dieu.

C'est lui qui a imprimé aux planètes la force avec laquelle elles vont d'Occident en Orient; c'est lui qui fait mouvoir les planètes et le soleil sur leurs axes.

Il a imprimé une loi à tous les corps, par laquelle ils tendent tous également à leur centre, etc.

(1) Il ne s'agit pas ici d'une union locale, telle qu'elle se trouve entre deux portions de matières contigües et attachées l'une à l'autre, il s'agit d'une union qui consiste dans une action réciproque de deux êtres l'un sur l'autre. M. L. F.

(2) *Voy.* Lock, tom. 1, p. 179.

nous cesserions de voir avec un verre que l'on n'auroit pas pris soin d'éclaircir, serions-nous en droit de conclure que notre ame n'est pas distinguée de ce verre? Disons-en de même de nos yeux, de nos organes et de tout notre corps, qui ne sont également que comme des instruments dont le créateur a voulu que notre ame fût obligée de se servir pour quelques-unes de ses fonctions. Il est vrai que je ne conçois pas par quel moyen terme un être simple et spirituel peut être lié avec un être composé; mais ayant des raisons pour regarder l'ame et le corps comme deux êtres différents, et m'étant tout à la fois bien évident qu'ils sont dans une dépendance mutuelle, je ne nierai pas qu'une semblable union soit possible, par cette seule raison que je ne la conçois pas (*l.* I, *c.* XI, 4me *princ.*)

13. On regarde la connoissance de la nature de l'esprit comme quelque chose de fort obscur (1), mais on ne prend pas garde que cette obscurité ne vient que d'une fausse supposition dont on ne s'aperçoit pas, qui est que l'âme est corporelle. De là vient que si on se sert des idées qu'on a du corps et de ses attributs pour les employer à la recherche de la nature de l'esprit, on s'embarrasse, on s'égare infiniment plus que si on vouloit trouver de la ressemblance et de l'égalité en des choses inégales et dissemblables. Mais si on laisse à part

---

(1) M. Jacquelot, *de l'Existence de Dieu*, t. 2.

toutes ces idées que nous avons du corps et de ses attributs, nous trouverons qu'il n'y a rien de plus facile à connoître, ni de plus manifeste que la nature de notre esprit. Nous sentons, nous connoissons toutes ses opérations (1), et nous sommes convaincus que nous les sentons et que nous les connoissons; on sent et on connoît ses idées, ses pensées, ses délibérations, ses doutes, ses jugements, ses volontés; soit qu'il s'arrête pour réfléchir ou qu'il avance dans ses connoissances, soit qu'il pense ou qu'il ne pense pas, c'est-à-dire qu'il n'ait que des pensées vagues à quoi on ne fait aucune attention, soit qu'il affirme ou qu'il nie, qu'il connoisse une vérité ou une fausseté, qu'il veuille quelque chose ou qu'il ne la veuille pas, tout cela est clairement connu : on s'aperçoit de toutes ces opérations, on les distingue les unes des autres; et quand je m'arrête à toutes les réflexions que j'ai faites à ce sujet, pour définir l'esprit un être *capable de sentir, de penser, de comparer ses sensations et ses idées, et qui est simple et indivisible,* cette proposition est de toutes les propositions celle que je sens et que je connois

---

(1) Cicéron, dans ses *Tusculanes*, dit avec raison, que nous devons connoître notre ame, que nous ne voyons pas, comme nous connoissons Dieu sans le voir, par ses œuvres : « *Mentem hominis, quamvis eam non videas, tamen ut Deum ex operibus ejus, sic ex memoriâ rerum et inventione, et celeritate motûs omnique pulchritudine virtutis mentem agnoscito.*

le plus certainement et avec le plus de distinction. Il n'y a ni doute, ni obscurité, je connois donc mon esprit de la manière la plus distincte et la plus certaine (1).

Le mal est que nous ne discernons pas assez les bornes de l'imagination et de l'entendement; on imagine des choses sensibles qu'on peut se représenter sous quelque forme corporelle, les choses purement intellectuelles ne font que se concevoir; si je pouvois imaginer ce que c'est que mon ame, je n'aurois plus lieu de l'appeler un esprit, et j'ai tout dit, au contraire, lorsque je l'ai définie de la manière dont je l'ai fait il n'y a qu'un instant.

Enfin, de tout ce que nous avons dit touchant la simplicité et l'indivisibilité du principe qui pense en nous, il s'ensuit : 1° que l'immatérialité de l'ame n'est pas établie uniquement sur ce que nous ne saurions comprendre comment la matière pense. On n'est pas en droit de nier une chose précisément parce qu'elle est incompréhensible,

---

(1) La difficulté de concevoir un esprit, prend sa source dans la mauvaise habitude que nous contractons dans notre enfance, de juger de tout par les sens : comme nous passons nos premières années à voir, à entendre, à toucher, à imaginer sans jamais réfléchir sur nous-mêmes, ce n'est plus sans des efforts pénibles que nous nous appliquons dans la suite aux vérités inaccessibles à nos sens, et cette enfance ne finit malheureusement qu'avec la vie pour la plupart des hommes.
M. L. F.

et qu'on ne sauroit dire comment elle se fait; mais ce qui nous oblige de refuser la faculté de penser à la matière, en tant qu'on la considère comme un composé de plusieurs parties, quelque déliées qu'on les suppose, c'est l'impossibilité intrinsèque de la chose même, et les contradictions où l'on s'engage en faisant matériel le principe de nos pensées; 2° il s'ensuit que la destruction du corps n'entraîne pas nécessairement la destruction de l'ame, et que celle-ci ne peut se dissoudre, ni périr par aucune sorte de division, puisqu'elle n'a point de parties, c'est-à-dire que de sa nature, elle n'est point corruptible et mortelle, ou du moins sa destruction ne peut arriver que par l'anéantissement (1).

---

(1) On ne peut absolument, dit Cicéron, trouver sur la terre l'origine des ames, car il n'y a rien dans les ames qui soit mixte et composé, rien qui paroisse venir de la terre, de l'eau, de l'air, ou du feu. Tous ces éléments n'ont rien qui fasse la mémoire, l'intelligence, la réflexion, qui puisse rappeler le passé, prévoir l'avenir, embrasser le présent. Jamais on ne trouvera d'où l'homme reçoit ces divines qualités, à moins de remonter à un *Dieu*, et par conséquent l'ame est d'une nature singulière, qui n'a rien de commun avec les éléments que nous connoissons; quelle que soit donc la nature d'un être qui a sentiment, intelligence, volonté, principe de vie, cet être là est céleste, il est divin, et dès là, *immortel. Tuscul.*, liv. 1, ch. 27, trad. de M. l'abbé d'Olivet.

Cette dernière conclusion est très-juste: car l'ame étant essentiellement distincte du corps, *comme nous l'avons reconnu*,

III. Mais il est aisé de s'apercevoir qu'une semblable conséquence ne nous dispense pas d'en revenir à quelque chose de plus précis; je dis plus encore : que notre esprit n'ait rien de commun avec la matière, ou qu'il n'y ait pas une impossibilité réelle à ce que Dieu rende la matière pensante, et qu'il y place ce sentiment individuel que nous trouvons dans notre ame, je conviendrai de bonne foi que je ne vois pas évidemment que l'un ou l'autre décide la question. Si l'ame est un être immatériel, et qui n'ait point à craindre par sa nature une dissolution de parties, comme le corps, ainsi que nous l'avons reconnu, il reste toujours à savoir si Dieu ne permettra pas son anéantissement, ou si d'ailleurs il ne la privera pas de toute connoissance et de tout sentiment, puisqu'on ne sauroit peut-être affirmer qu'il soit de son essence de penser, en sorte qu'elle doive nécessairement penser toujours. D'un autre côté, que je suppose l'ame matérielle, que je la fasse consister dans un certain assemblage de petits corps déliés, subtils et fort agités, qui se trouvent dans des parties organisées d'une certaine manière, soit au cœur, soit au cerveau, et qui, en sortant du corps humain, le lais-

---

la destruction de l'un n'entraîne pas nécessairement celle de l'autre; et jusque là, rien n'empêche que l'esprit ne subsiste malgré la ruine du bâtiment fragile où il habitoit. Burlamaqui, *Principes du droit nat.*

sent inanimé, on demandera également si Dieu ne peut pas conserver ces premiers éléments de matière, cette matière première, de quelque nom qu'on veuille l'appeler, d'autant mieux que nous ne voyons aucun exemple de l'anéantissement proprement dit (1). On demandera encore si, en les détachant de la matière grossière, il ne peut pas y laisser subsister aujourd'hui, demain, et toujours,

(1) Dans les corps composés que dissout l'alchimiste,
La forme périt seule et la substance existe.

L'alchimiste peut bien dissoudre les corps composés et les convertir en substances élémentaires; mais son dissolvant le plus fort, son feu le plus violent, ne sauroient venir à bout de détruire ce qui forme essentiellement leur nature. Cette destructibilité est aussi impossible que son art est illusoire : les parties sablonneuses des corps dissous sont toujours du sable; les parties métalliques sont toujours du fer, du cuivre, etc. Voy. l'*Histoire de l'Académie des Sciences* (an. 1734, p. 55), au sujet d'une épreuve opiniâtre et sans succès, que le célèbre Boerhaave fit sur le *mercure*. Enfin, pour citer une preuve plus simple, et dont les yeux philosophiques sont journellement témoins, le bois que le feu consume n'est point détruit : sa forme périt, mais il existe dans la fumée, qui est la partie spiritueuse, dans la suie, qui est la partie huileuse, dans la cendre, qui est la partie terrestre.

Non-seulement un corps mixte ne peut être anéanti, mais encore il n'y a pas le plus délié rayon de lumière qui puisse l'être physiquement; à quelqu'épreuve que le prisme s'efforce de le mettre, il se montre toujours, il existe, et, ce qui ne prouve pas moins l'immutabilité de sa nature, il est toujours rouge, si le rayon est rouge; toujours bleu, si le rayon est bleu, etc. M. Dulard, *Poème des merveilles de la nature*.

cette pensée, ce sentiment, cette volonté, qui en sont autant de modifications ou de propriétés; et, pour tout dire enfin, s'il ne peut pas même, dans le cas où cela seroit absolument nécessaire (ce que nous avons bien moins lieu de supposer en considérant l'ame comme un être simple) (1) (*ci-dessus*, II, 9, *avec la note.*), réunir de nouveau cette ame, dans quelqu'endroit que ce soit, et de quelque nature qu'elle puisse être, à une forme organisée plus subtile que mon corps, ou, si l'on veut, tout-à-fait semblable, et tirée même des particules qui en ont composé successivement les différentes parties, et qui, comme la physique nous l'apprend, se sont dissipées tour-à-tour, tandis que d'autres particules venoient les remplacer.

---

(1) Le précis de toutes les objections que les anciens *épicuriens* et quelques athées modernes ont faites contre l'immortalité de l'ame, revient à dire qu'ils ne comprennent pas comment l'ame peut avoir aucune *sensation*, ni aucune *perception* lorsqu'elle est séparée du corps, puisque le corps est évidemment le siége de tous les *organes des sens*. Mais, comprennent-ils mieux, ou peuvent-ils mieux expliquer comment l'ame, tandis qu'elle est dans le corps, est capable de recevoir les *sensations* et les *perceptions*, par la voie des *organes des sens?* Ajoutez à cela que leur objection est précisément la même que celle qu'un aveugle-né pourroit employer pour prouver qu'il n'y a pas d'homme vivant qui puisse avoir aucune perception de la lumière ou des couleurs. Clarke, *Preuves de la Rel. nat.*, chap. 8.

IV. Ne craignons pas de l'avouer, la question se borne tout entière à ceci : Dieu veut-il conserver mon ame pour une autre vie, ou veut-il l'anéantir ? Tout dépend ici de la volonté toute puissante de celui qui m'a créé; ce que nous avons lieu d'observer dans cette partie de nous-mêmes, lorsque nous la considérons dans tout le développement dont elle est capable, ne semble-t-il pas déjà devoir nous rassurer.

Ah! sans doute, l'excellence de cette ame qui est capable de connoître l'ordre et de s'y soumettre (1), de faire tant de découvertes, de raisonner sur une infinité de choses, d'en sentir les proportions, les convenances, les beautés, de contempler les œuvres du créateur, de remonter jusqu'à lui, d'observer ses desseins, et souvent même d'en pénétrer les causes, de s'élever au-dessus des choses sensibles, et jusques à la connoissance des choses spirituelles et divines; qui peut agir avec liberté et avec discernement, qui est capable des plus belles vertus, et, pour renfermer en peu de mots toute sa dignité et toute sa grandeur, qui est capable de s'élever vers son Dieu par les sentiments du plus tendre amour, et qui, toujours avide de félicité et de lumière, renferme en elle un fonds de richesses immenses (2) qui peut la mettre en état

(1) Voy. *Principes du droit nat.*, 2me part., ch. 13, § 17.

(2) Quoique nos connoissances soient actuellement res-

de contribuer pendant l'éternité à la gloire de son créateur, l'excellence, dis-je, de cet être considéré en lui-même et dans son état le plus parfait, forme un préjugé bien fort en sa faveur. Il n'est guère possible de croire que, doué de qualités si supérieures à celles que nous remarquons dans les animaux, il n'ait été fait que pour le court espace de cette vie (1), ou, pour mieux dire, il n'y a nulle

---

treintes dans certaines limites, nous ne voyons point de bornes, ni dans celles que nous pouvons acquérir, ni dans les inventions dont nous sommes capables, ni dans les progrès de notre jugement, de notre prudence et de notre vertu. L'homme est à cet égard toujours susceptible de quelque nouveau degré de perfection et de maturité. Il est vrai que la plupart des hommes se ravalent en quelque sorte à une vie animale, et se mettent peu en peine de perfectionner leurs facultés. Mais si ces gens-là se dégradent volontairement, cela ne sauroit porter aucun préjudice à ceux qui soutiennent mieux la dignité de leur nature; et ce que nous disons de l'excellence de l'ame n'en est pas moins certain; car pour bien juger des choses, il faut les considérer en elles-mêmes et dans leur état le plus parfait. *Principes du droit nat.*, 2me part., ch. VII, § 8 et 9.

(1) Les philosophes anciens étoient frappés vivement de ces considérations. « Quand je vois, disoit Cicéron, ce qu'il y a « d'activité dans nos esprits, de mémoire du passé, de pré- « voyance de l'avenir; quand je vois tant d'arts, de sciences « et de découvertes où ils sont parvenus, je crois et je suis « pleinement persuadé qu'une nature qui a en soi le fonds de « tant de choses ne sauroit être mortelle ». Cicéron, *de Senect. cap.* 21. *Voy.* aussi ce que Platon fait dire à Socrate sur le

apparence que la sagesse suprême l'ayant orné de facultés que nous concevons en quelque manière susceptibles d'accroissement à l'infini, et qui peuvent également s'exercer lorsque l'ame sera dégagée de ses liens, elle ne lui ait pas donné un terme qui y réponde.

V. 1. Mais enfin, tant que je ne m'attacherai pas à quelque principe déjà établi, mon esprit ne sera encore ni bien convaincu, ni pleinement satisfait. Reprenons donc ces premières notions que nous avons reconnu qui étoient renfermées nécessairement dans l'idée de l'être souverainement parfait, et voyons si elles ne nous rapprochent pas de l'évidence que nous cherchons. « 1º (A) l'être suprême, « source unique de toute perfection, suit et aime « souverainement l'ordre (*liv.* III, *c.* x, *princ.* 16 « *et* 17).

« 2º (B) Souverainement intelligent, souverai« nement parfait, et aussi bon qu'il est sage (*ibid.*, « *princ.* 22), il n'a d'autre objet, par rapport à ses « créatures, et en particulier par rapport aux êtres « intelligents et raisonnables, que sa gloire, jointe « à leur propre perfection et au bonheur dont leur « nature, leur état, et leur destination par rap« port au tout les rendent susceptibles.

« 3º (C) Il emploie les moyens les plus conve-

---

même sujet, dans le *Phédon*, traduct. de Dacier, 1699, tom. 2, p, 218 et suivantes.

« nables pour arriver à la fin qu'il se propose (*ibid.*,
« *princ.* 16).

« 4° (D) Souverainement saint, tout puissant,
« et infiniment vrai (*ibid.*, *princ.* 19), il ne con-
« duit pas les hommes à son but par l'illusion : ce
« n'est point en leur inspirant de fausses craintes,
« de vaines espérances, et en trompant leur raison
« qu'il les fait entrer dans ses desseins, et qu'il en
« assure l'exécution ».

2. Appliquons ces notions à la question que nous voulons résoudre.

Si l'être tout puissant, tout sage, et tout bon, *suit et aime souverainement l'ordre, s'il a pour objet sa gloire* (*ci-dessus*, A *et* B), c'est-à-dire la manifestation de ses attributs *jointe au bonheur du monde*, selon la portion de bien qui peut convenir à chaque être, il désire par là même que l'ordre règne parmi les créatures intelligentes et libres (1), que chacune d'elles travaille à le glorifier autant que le comporte sa destination, c'est-à-dire selon la mesure de ses connoissances et de ses forces, qu'en un mot, elles concourent autant qu'il dépend d'elles à procurer le bien et l'ordre de tout le système général, ainsi que leur propre bonheur; c'est pour cela même qu'il leur a donné des lois, comme nous l'avons déjà reconnu (*c.* III, II *et suiv.*). Or les mêmes raisons qui l'ont porté à

(1) Voy. *Principes du droit nat.*, chap. XIII, § 13.

établir un ordre moral qui pût convenir à la nature d'un être libre et raisonnable, l'engagent aussi à en procurer l'observation; il est donc de sa grandeur, et de l'amour qu'il a pour toutes ses perfections et pour l'ordre, de faire connoître hautement la différence qu'il met entre ceux qui le troublent et ceux qui le suivent : il ne sauroit être indifférent à cet égard; au contraire, il se trouve porté par cet amour nécessaire de lui-même, de l'ordre et de ses propres attributs, à donner à ses commandements toute l'efficace dont ils ont besoin pour faire respecter son autorité, et procurer, sans cependant contraindre la liberté de l'homme, l'exécution de ses lois.

Ce qui prouve, dit Clarke, la certitude des récompenses et des châtiments, c'est qu'ils sont nécessaires pour le maintien de la *gloire de Dieu*, de la majesté de *ses lois*, et de l'honneur de son *gouvernement*. Il est évident que les plus puissants motifs du devoir et de la reconnoissance nous obligent à rendre à Dieu tout l'*honneur* dont nous sommes capables. Il est évident aussi que le seul moyen de l'*honorer* consiste dans le *respect* qu'on a pour *ses lois*, ce qui se manifeste par l'observation qu'on en fait. Or, Dieu accepte l'*honneur* qu'on fait à ses *lois* comme un *honneur* qu'on *lui rend immédiatement à lui-même*. La sagesse et la bonté infinie du maître souverain de l'univers l'engagent donc à *honorer ceux qui l'honorent*, c'est-à-dire à leur

donner des marques éclatantes de sa faveur. D'un autre côté, le *mépris* que nous faisons des *lois* de Dieu retombent sur *Dieu lui-même ;* des raisons toutes semblables nous persuadent qu'il doit se ressentir du mépris qu'on a pour ses lois, et punir ceux qui les transgressent : car, tout législateur qui a droit de faire des lois et d'exiger qu'on les observe, ne doit pas souffrir qu'on les méprise et qu'on les viole, sans donner à ceux qui ont l'audace de le faire, des marques de son ressentiment. La majesté de ses lois, la dignité de son caractère, le soin de son autorité, et le bien du gouvernement le demandent ainsi (1).

3. Mais si l'être souverainement sage et tout puissant (1, C.) *emploie les moyens les plus convenables pour arriver à la fin qu'il se propose ;* s'il n'est rien dans cette vie qui donne aux lois naturelles une force proprement dite, et qui suffise pour nous déterminer dans mille circonstances contre nos propres désirs (*c.* VI, XI *et* XII), le souverain législateur a donc voulu que l'homme, qui tend nécessairement au bonheur, trouvât dans l'espoir des récompenses futures ou dans la crainte des peines, des motifs assez puissants pour le contenir.

Supposons en effet qu'un grand prince s'avisât de permettre qu'on répandît parmi ses sujets une doctrine contraire à l'immortalité de l'ame et à

(1) *Preuves de la Rel. nat.*, etc., chap. VI, troisième propos.

l'idée d'une vie à venir. Supposons encore que ses peuples, flattés par un système si favorable à toutes les passions, vinssent enfin à se laisser persuader, dans quelle sûreté seroit-il, tant pour sa personne que pour la forme de son gouvernement ? Pourroit-il compter un moment sur leur obéissance, sur leur fidélité, sur leurs serments ? Ses sujets eux-mêmes cesseroient-ils de se tromper, de s'assassiner les uns les autres, dès qu'ils pourroient en dérober la connoissance à la justice temporelle ? Ne seroit-on pas exposé continuellement aux violences du plus fort, à la rapine, au poison, aux meurtres, et à toutes les suites des passions les plus injustes ? Toutes les vertus, le bonheur de la société, la religion, ne deviendroient-ils pas aux yeux du commun des hommes, autant de chimères, s'ils croyoient n'avoir plus rien à craindre après leur mort (*Préface sur les réflexions philos.*, etc.). Enfin, il est si vrai que l'espérance et la crainte à l'égard d'une autre vie sont absolument nécessaires dans le plan de la sagesse divine, à considérer la nature des hommes en général, que vous n'entendrez presque jamais, sinon dans les écrits, du moins dans la bouche de celui qui nie un état à venir, que cette dangereuse conséquence : *Vous êtes bien dupe de vous laisser effrayer par toutes ces chimères; mangeons, buvons, livrons-nous à tous les plaisirs, tandis que nous sommes libres et que nous en avons le temps.* En effet, ils ne regardent les vertus que

comme des choses d'apparence, de bienséance, auxquelles il faut se prêter lorsque cela peut nous être utile, mais qu'on peut négliger sans scrupule, et qu'il est même fort sage d'abandonner, lorsqu'elles peuvent nous nuire. D'un autre côté, j'avoue que la vertu a ses douceurs, mais d'où les tire-t-elle principalement, si ce n'est d'une vive confiance dans l'être suprême, qu'elle envisage comme un père qui a les regards sans cesse attachés sur elle, qui s'intéresse à son sort, et qui permet les épreuves par où elle passe, pour couronner ensuite ses travaux, pour la récompenser des efforts qu'elle est obligée de se faire, et pour la dédommager dans son sein de ce qu'elle est souvent obligée de sacrifier ici-bas.

Supposé que les hommes n'eussent aucune idée de l'avenir, il faudroit dire, pour me servir des termes de Clarke, que Dieu leur a donné des facultés qui les mettent dans la nécessité d'approuver la vertu, sans leur fournir des motifs suffisants pour les animer à la suivre (1).

4. De là, sans doute, la proportion qui se trouve entre l'idée de cette sanction et nos penchants naturels; car c'est d'eux que naissent ces vues qui annoncent dans notre ame le sentiment de son immortalité (2), malgré la liaison étroite qui se trouve

---

(1) *Preuves de la Rel. nat.*, chap. III, prop. prem.

(2) Et ce qui faisoit dire à Cicéron : *Quid procreatio libero-*

entre elle et le corps, et qui est si propre à nous faire oublier le langage plus sublime de l'une, pour ne nous laisser écouter que les passions et l'instinct stupide et borné qui se rapporte à l'autre (1). Quoi de plus propre à l'homme que ce désir de toujours être (2), et que cet amour du bonheur que rien

---

rum, quid propagatio nominis..., quid ipsa sepulcrorum monumenta, quid elogia significant, nisi nos futura etiam cogitare? Tuscul. disp., lib. 1, n. 14. En effet, nous ne pouvons donner l'être à nos enfants, nous ne pouvons faire des actions héroïques, produire d'excellents écrits, élever de superbes monuments, et les charger d'inscriptions, sans un secret désir ou tout au moins une velléité de laisser par là un nom après nous (Note de M. Dulard, chap. 6). Montaigne fait sur le même sujet cette réflexion : « Un soin extrême tient l'homme d'allonger son être; il y a pourvu par toutes ses pièces. Pour les corps sont les sépultures, pour les noms la gloire. Il a employé toutes ses opinions à se rebâtir, impatient de sa fortune, et à s'étager; l'ame va quêtant de toutes parts des consolations où elle s'attache et se plante ». Montaigne, ajoute M. Racine (*Poème de la Rel.*, chant 2), devoit en conclure la grandeur d'un être que rien de périssable ne peut contenter.

(1) C'est ce qu'exprime si bien Bossuet : « L'ame......... captive du corps, d'où lui viennent ses plaisirs et ses douleurs, ne pense, pour ainsi dire, que corps; et, se mêlant avec le corps qu'elle anime, elle a peine à la fin à s'en distinguer; elle s'oublie et se méconnoît elle-même.

(2) Ce sentiment si naturel frappoit Saint-Evremont : *La preuve*, dit-il, *la plus sensible que j'aie trouvée de l'immortalité de l'ame, est le désir que j'ai de toujours être.* Mais il

ne peut satisfaire ici-bas? Quoi de plus naturel que cette pente qu'ont eue les hommes, dans tous les siècles (1) et dans presque tous les pays, à se flatter

---

est bon d'observer d'ailleurs que le désir de l'immortalité proprement dite, paroît différer en quelque chose du simple désir de sa propre conservation. Ces deux sentiments, bien loin de se confondre, se trouvent souvent séparés; les méchants et les impies souhaitent pour la fin de leurs jours une mort éternelle et entière, tandis qu'ils travaillent autant qu'ils le peuvent à prolonger leur vie, et qu'ils désireroient de pouvoir sans cesse en étendre les limites. Au contraire, les hommes vertueux ne craignent pas de sacrifier leur vie dans l'espérance de l'immortalité. En un mot, et pour parler en général, l'homme ne craint rien tant que de retomber dans le néant, parce que rien ne lui paroît plus affreux qu'un néant éternel. L'homme vicieux ne craint pas moins de revivre, et de vivre éternellement, parce qu'il ignore quel sera son sort dans l'éternité; il voudroit revivre pour ne plus mourir, mais il le voudroit à sa façon. Il a peur d'être plus malheureux qu'il ne l'est actuellement, lui qui ne juge de son bonheur et de son malheur présent que selon le plus ou moins de carrière qu'il peut donner à ses passions. Il y en a même qui craignent tant cette incertitude, qu'ils trouveroient plus doux de pouvoir penser qu'ils seront anéantis : mais deux choses les embarrassent; ils comprennent qu'il y a un être suprême, ils sentent qu'il y a en eux-mêmes un être qui les fait penser; ils voudroient que le premier ne pût pas leur demander raison de leurs actions, et que l'autre fût dispensé d'en rendre compte après leur mort, et ils font tous les efforts imaginables pour se le persuader. De là cette différence d'opinions sur l'existence et la nature de la Divinité, sur la nature et les opérations de l'ame. Voy. *Préf. sur les réflex. philosoph.*, etc.

(1) Quoique Phérécide de Scyros, au rapport de Cicéron

de l'immortalité de l'ame? quoi de plus réel enfin que ce penchant qu'ont eu presque tous les peu-

---

(*Tuscul.*, *lib. I*, *cap.* 6), ait passé pour le premier qui ait enseigné que l'ame est immortelle, ou que cette gloire ait appartenu, selon d'autres, à Thalès le Milésien, qui naquit la première année de la 35e olimp., 640 ans avant l'ère chrétienne, il ne faut pas croire cependant que cela doive se prendre dans le sens qui se présente d'abord, puisque Cicéron dit lui-même, avec presque tous les anciens, que le dogme de l'immortalité de l'ame avoit été cru de tout temps. Il s'agissoit donc uniquement de ce système selon lequel notre ame devoit n'avoir jamais eu de commencement, comme elle n'auroit jamais de fin. Sans parler de ce que nous trouvons si clairement exprimé dans Homère, qui florissoit plus de neuf cents ans avant Jésus-Christ, selon les marbres d'Arondel, et dans plusieurs autres, il est prouvé que les Égyptiens (*Herodot.*, *lib.* 2), les Druides (*Cæsar*, *de B. G.*, *lib.* 6, *et Strab.*, *lib* 15), les Casques (*Cascos*), qu'Ennius appelle des peuples très anciens, les Mages, les Arabes, et beaucoup d'autres (*Gassend.*, *liv. XIV*, *chap.* 1), ont cru bien longtemps avant le siècle de Phérécide, que l'ame survit au corps, quelque diversité de sentiments qu'il y eût d'ailleurs sur ce qui regarde l'origine et la nature de ce principe qui pense en nous. Parmi les anciens philosophes, et particulièrement les Grecs, qui tirèrent peut-être la plupart de leurs opinions de la doctrine des Égyptiens mal entendue, quelques-uns regardoient l'ame comme une portion de la Divinité, ce qui occasiona le sentiment où ils étoient, qu'elle devoit retourner par réfusion à la substance de Dieu, dont elle avoit été séparée. Les pythagoriciens supposoient plusieurs transmigrations; les platoniciens ne réunissoient à l'esprit universel, aussitôt après la mort, que les ames pures et sans tache.

ples (1), et dans tous les âges, à se pénétrer des espérances ou des craintes salutaires d'un état à

---

(1) En commençant par les plus anciens peuples que nous connoissions, qui sont les Chaldéens, on peut voir quelques restes de leur doctrine dans un recueil d'oracles qui renferme plusieurs maximes sur la science des mœurs; il y est dit : « Élevez entièrement vos yeux en haut, et ne vous abaissez « pas vers ce monde ténébreux sous lequel il y a une profon- « deur toujours infidèle, et un enfer environné de tous côtés de « brouillards et de nuages, etc..... Cherchez le Paradis, etc. » Sur la doctrine des Égyptiens, on ne peut pas consulter les ouvrages supposés qu'on a sous le nom de leur *Hermès*, ou *Mercure trismégiste;* mais par rapport à l'immortalité de l'ame et au dogme des récompenses et des peines, tout le monde sait combien il faisoit une partie essentielle de leur religion. *Voyez* ce que dit Tacite, livre 5, de l'Histoire des Juifs : *Corpora condere quam cremare e more Egyptio, eademque cura et de infernis persuasio.* Voyez aussi ce que dit Diodore de Sicile sur l'ame d'Osiris, etc. Consultez enfin les notes de Grotius dans son petit *Traité sur la vérité de la rel. chrét., liv.* 1, § 22, en observant cependant que ce qu'il rapporte du sentiment de Diodore au sujet d'Orphée, ne sauroit avoir d'autorité, les vers de celui-ci pouvant très bien avoir été supposés. Il nous reste encore une sorte de formulaire d'oraison funèbre qu'un officier des funérailles prononçoit, et où il parloit ainsi au nom du mort : *Je n'ai tué personne, je n'ai point retenu de dépôts, je n'ai point commis d'autre crime inexpiable.* Voyez tout ce que dit Porphyre, dans son quatrième livre, *de Abstin.*, etc. La doctrine des Perses étoit conforme en plusieurs choses à celle des Chaldéens qui, à ce que l'on prétend, avoient été leurs maîtres. Voici quelques-unes des maximes de Zoroastre : « Si vous voulez être saint et vous sau- « ver, vous avez deux règles à pratiquer : l'une, c'est que,

« si dans le monde vous aimez mieux le Paradis que toute autre « chose, vous ne vous empariez pas du bien d'autrui; car le « Paradis vaut mieux que les choses de ce monde, puisque ce « monde n'est que comme un espace de cinq jours, au lieu « que le Paradis est comme une durée infinie, etc. » *Sadder Port.*; l. XXI.

Par rapport aux Indiens et aux Éthiopiens, leurs philosophes, appelés *Brachmanes* et *Gymnosophistes*, quoiqu'avec un genre de vie assez féroce, et beaucoup de pratiques superstitieuses, ne laissoient pas de discourir avec quelque sagesse de l'immortalité de l'ame, de l'état d'une autre vie, de la sainteté, de la justice, comme nous le rapporte Strabon, livre 15; Philostrate, dans la *Vie d'Apollonius*, livre VI, ch. 22, et quelques autres. *Voyez* surtout, dans Strabon, ce qu'il dit sur la croyance des Indiens, par rapport aux jugements qu'on exerçoit dans les enfers. Le même auteur, livre IV, parle encore de celle des Gaulois sur ce sujet; et Hérodote, livre IV, parle de celle des Thraces (quoique d'ailleurs les opinions de ces derniers fussent bien déshonorées par les coutumes barbares auxquelles ils les faisoient servir). Consultez aussi les notes de Grotius à l'endroit que nous avons déjà cité.

A l'égard des Chinois, on peut consulter les livres de Confucius (ou *Cum-fu-cu*), dont le père Couplet a traduit en latin et publié les trois premiers. Foë vint ensuite, et ses sentiments impies prévalurent. Ses disciples ont une *doctrine extérieure*, qu'ils prêchent au peuple pour le retenir, disent-ils, dans son devoir, et qui consiste à enseigner ce qu'il est en effet si naturel de croire, savoir qu'il y a une différence réelle entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, et qu'il faut attendre une autre vie, où l'on sera puni ou récompensé de ce que l'on aura fait dans celle-ci. Mais la *doctrine intérieure*, qui n'est que pour les initiés, se réduit à une espèce de *spinosisme*, qui est l'éponge de la religion et de la morale. (*Voy.* Barbeyrac, *Préf. sur Puff.*, § 15; et la *Bibliothèque univers.*, tom. 7, dans l'endroit du *Confucius* du père Couplet.)

Enfin, sans charger cette note d'un plus grand détail, nous connoissons assez la croyance des Grecs et des Latins, par rapport à l'autre vie, et même les opinions fabuleuses qui faisoient comme la broderie de ce qui en soi n'a rien que de simple et de naturel. Dans toute l'antiquité on retrouvera le respect religieux pour les morts, l'idée des ombres, des mânes, du Tartare ou de l'Enfer, des Champs-Elysées ou du Paradis; le même penchant naturel qui portoit les hommes à croire que les Dieux veilloient sur leurs actions et distinguoient les vices des vertus, les portoient aussi à penser qu'ils mettroient par la suite une distinction réelle entre les bons et les méchants, de manière que non-seulement ils croyoient l'ame immortelle, ce qui fait dire à Cicéron: *Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium;* mais, comme nous venons de le faire voir, ils attendoient des récompenses ou des châtiments après cette vie. Si les poètes ont mêlé ici une infinité de fables, la facilité qu'on a eue à les recevoir, ne doit pas nous surprendre; elle naissoit en partie de ce que ces imaginations et ces fantômes se trouvoient liés et confondus en quelque manière avec ce qui étoit dicté par des penchants tout naturels, mais qu'on ne prenoit pas assez de soin de dégager des fictions qu'on y avoit ajoutées. Ce qu'il y a d'ailleurs de bien singulier, et qui fait voir toute la force que conservent les préceptes de la loi que dicte la nature même, c'est que les païens assignoient dans les enfers une place pour les crimes qui avoient été commis tant de fois par leurs faux dieux. Au reste, comme le remarque très bien Cicéron dans le passage que nous avons déjà rapporté, nous voyons que tout ce qui n'étoit que fiction, que fausseté, s'est dissipé à la longue.... Les monstres horribles qu'on se figuroit anciennement dans les enfers (Cerbère, les Euménides, etc.), font-ils encore peur à la vieille la plus imbécille du monde? Avec le temps, les opinions des hommes s'évanouissent, mais les jugements de la nature se fortifient, etc. (*De nat. Deor.*, *lib. II*, *ch.* II).

Nous avons parlé, dans la note précédente, des anciens phi-

losophes; il est certain que leurs différents systèmes, cet esprit sophistique qui régnoit parmi eux, et toutes leurs spéculations ne servoient le plus souvent qu'à leur donner des opinions qui étoient pour la plupart aussi déraisonnables qu'elles différoient ordinairement les unes des autres, et plus encore de celles de tout le genre humain; leur métaphysique, à laquelle ils sembloient quelquefois s'attacher d'avantage, n'étant encore appuyée que sur des principes faux ou incertains, il ne seroit pas étonnant qu'ils eussent tenu souvent pour douteux, ou qu'ils eussent nié même, dans quelques endroits, ce qu'ils auroient affirmé de la manière la plus positive dans mille autres où l'on pourroit s'apercevoir qu'ils parloient très sincèrement. D'ailleurs, il faut bien observer que souvent les hommes les plus éclairés ont pu regarder en effet les tourments des enfers selon les idées reçues dans les anciens temps, comme des fables sans fondement, puisque ce n'étoit en effet que de pures chimères, quoique d'ailleurs ils fussent persuadés des récompenses et des peines distribuées par la Divinité dans une autre vie, comme l'étoient en effet tous les platoniciens. Il faut avouer cependant que, quoique tous les philosophes, ou du moins presque tous, crussent l'immortalité de l'ame, ils n'appliquoient pas toujours cette croyance au dogme des récompenses et des peines. Celui qui en a été le plus fortement persuadé, c'est Socrate, que presque toutes les sectes de philosophes qui ont paru ensuite dans le monde, ont voulu avoir pour leur chef, tâchant de ramener leurs sentiments à ceux de ce grand homme. Platon, ce disciple qui lui a fait tant d'honneur, nous a conservé dans le *Phédon*, ou le *Dialogue de l'immortalité de l'ame*, l'entretien que Socrate eut à ce sujet avec plusieurs de ses amis, quelques heures avant sa mort. Les ouvrages de Platon sont eux-mêmes remplis de tout ce qui a rapport à ce dogme, quoiqu'il y mêle quelquefois bien des rêveries, sans parler de sa *métempsycose* des ames des méchants. Outre le *Phédon*, voyez *de Republ.*, *l.* 10; *le Gorgias*, *Phileb.* et *le Timée*, par où l'on voit que Platon

venir (1) : à peine peut-on citer quelques nations assez sauvages pour n'avoir eu aucune idée de cette vie future où les bons recevroient le prix de leurs travaux et les méchants le châtiment de leurs crimes ; et si parmi les peuples policés il y a eu quelques hommes, s'il y a eu des sectes de philosophes

---

croyoit, comme les *Chaldéens*, que les ames retournoient dans les lieux qui sont au-dessus de la lune, d'où elles avoient été envoyées dans des corps, en punition des fautes qu'elles avoient commises. Quelles qu'aient été enfin les différentes opinions des anciens philosophes, il ne s'agit ici que de considérer la proportion qui, selon les lois de la sagesse divine, a dû se trouver et qui se trouve en effet entre le dogme dont nous parlons et les penchants naturels des hommes en général. Or tout ce que nous avons dit jusqu'ici suffit pour ce dessein, et il ne faut, en un mot, que jeter un coup d'œil sur l'état du monde, et sur l'histoire des diverses religions, pour reconnoître combien cette croyance des peines et des récompenses futures entre naturellement dans le système moral du genre humain, et combien tous les peuples sont portés par là même à s'en laisser pénétrer malgré la contrainte qu'elle impose à nos passions.

(1) C'est ce qui a fait dire à Sénèque : « Si nous avons coutume de compter pour beaucoup le jugement de tous les hommes, et si nous regardons comme fondé ce qui leur paroît à tous également vrai, le consentement unanime de tout le genre humain, par rapport aux enfers, n'est pas auprès de nous d'un foible poids, lorsqu'il s'agit de l'éternité des ames. » *Epist.* 117.

Observons cependant que nous considérons ici ce consentement unanime et perpétuel moins comme une autorité qui doit en imposer à la raison, que comme une suite et une marque du penchant naturel.

ou de faux sages qui ont voulu se soustraire à cette croyance générale et perpétuelle, l'univers entier les a laissés s'égarer dans leurs vains systèmes, au lieu de les avouer pour ses maîtres. S'il y a enfin des hommes qui soupirent après le néant, ce n'est guères que ceux qui travaillent aussi à étouffer tout remords, et, s'ils le peuvent même, à oublier qu'il existe un Dieu; car telle est encore la nature de l'homme, qu'il est porté en secret à se défendre ou à s'accuser lui-même, comme s'il étoit en effet devant le tribunal d'un juge, pour y rendre compte de sa conduite.

5. 1° La raison vient à l'appui de ces penchants, par cela même qu'elle nous apprend combien la croyance d'un état à venir est nécessaire pour donner aux lois naturelles toute la force qu'elles doivent avoir, surtout en considérant cette pente invincible que le créateur a donnée à l'homme pour le bonheur. Car enfin, quelle étonnante contradiction ne se rencontre pas ici avec la loi naturelle, s'il est vrai que quelquefois il faille sacrifier un avantage présent considérable, unique même, pour le bien commun (*ci-dessus*, c. V, III, 3), sans qu'on doive en espérer aucune récompense, ou sans avoir à craindre aucun châtiment, si l'on n'écoute que ce qui a rapport alors à ses véritables intérêts. Eh! que pourrions-nous attendre dans de pareilles circonstances d'un homme qui lui-même n'attend rien après cette vie, ou qui se flattera que, quelle que

soit ici-bas sa conduite, il jouira toujours après sa mort d'un état également heureux (1).

2° La raison confirme ces mêmes penchants (c. IV, VI), en ce qu'elle nous apprend que Dieu, souverainement attaché à l'ordre, souverainement

(1) Posé que Dieu se propose pour fin le bien commun, dit Cumberland (c'est-à-dire *le bien de tout le système des êtres raisonnables, ce qui renferme essentiellement et avant tout, sa propre gloire*), il résulte de là, par une conséquence aisée à tirer, qu'il veut que les hommes recherchent la même fin (*autant du moins que leurs connoissances, leur nature et leurs forces le comportent*), et il est clair que la distribution des peines et des récompenses entre les hommes est un moyen souverainement nécessaire pour les engager le plus efficacement à concourir avec la volonté de Dieu, ou à travailler volontiers à l'avancement de cette fin, et se garder de faire des actions qui lui soient contraires. Dieu veut donc et decerner les peines et les récompenses qu'il sait être suffisantes pour empêcher que les hommes ne négligent une telle fin, et les leur distribuer actuellement, selon que les circonstances le demandent, d'où l'on peut inférer que si, dans cette vie, il manque quelque chose de si nécessaire pour cette fin, Dieu y suppléera dans une vie à venir. C'est la principale raison sur laquelle les Païens se sont fondés pour en tirer des présages de l'état des morts, heureux ou malheureux, selon que leur conduite dans ce monde aura été bonne ou mauvaise. Il seroit aisé de le prouver par leurs écrits, où chacun peut voir ce qu'ils disent là-dessus (*Traité philosophique des lois nat.*, c. v, § 19). Barbeyrac cite à ce sujet le Traité de Plutarque: *De his qui serò à numine puniuntur.* Ce philosophe s'y attache à faire l'apologie de la justice de Dieu, contre l'objection tirée de la prospérité des méchants ici bas. L'ame, dit-il,

sage, et ne pouvant que régir toutes choses selon leur nature, doit suivre cette loi immuable à l'égard des hommes; et que de même qu'il ne sauroit

---

s'exerce dans cette vie comme un athlète, et le combat fini, cette distribution des récompenses et des peines convenables, se fera selon son mérite.

On ne sauroit douter, dit encore Leibnitz, que le conducteur souverain de l'univers, qui est très sage et très puissant, n'ait résolu de récompenser les gens de bien, et de punir les méchants, et qu'il n'exécute ce dessein dans une vie à venir, puisqu'on voit manifestement que, dans cette vie, il laisse la plupart des crimes impunis, et la plupart des bonnes actions sans récompense. En effet, pourquoi est-ce qu'on s'exposeroit à perdre ses biens, son honneur ou sa vie même, en faveur des personnes qui nous sont chères, ou pour le bien de la patrie ou de l'état, ou pour le maintien du droit et de la justice, quand on peut s'accommoder et vivre dans les honneurs et dans l'opulence, aux dépens de la prospérité d'autrui? Car ne seroit-ce pas une haute folie de préférer les biens réels et solides au simple désir d'immortaliser son nom après sa mort, c'est-à-dire de faire parler de soi dans un temps où l'on n'en retire aucun avantage?..... Bien plus, si l'on n'est né avec de telles dispositions, et si l'on n'a été élevé de telle manière que l'on trouve un grand plaisir dans la vertu, et un grand déplaisir dans les vices (bonheur que tout le monde n'a pas), il n'y aura rien qui soit capable de détourner d'un grand crime, lorsqu'on pourra, en le commettant, acquérir impunément de grands biens. *Que l'on puisse espérer de n'être pas découvert, on profanera les choses les plus sacrées.* Mais personne n'échappera à la vengeance divine, qui s'étend jusqu'à une autre vie après celle-ci, etc. (Lettre de Leibnitz sur les *Devoirs de l'homme et du citoyen*, de Puffendorf, traduite par Barbeyrac, à la suite de ce même ouvrage.)

demander compte de leurs actions à des êtres qui n'ont ni raison, ni liberté, ni aucune notion du bien et du mal, ni sentiment qui puisse leur faire distinguer ce qui est louable d'avec ce qui mérite d'être condamné, de même aussi il ne peut qu'exiger enfin que les êtres qui sont doués de toutes ces propriétés, et qui sont portés si naturellement à s'approuver ou à se condamner eux-mêmes, lui rendent raison de l'usage qu'ils auront faits de leurs facultés (1).

3° Elle les confirme, ces penchants, en ce qu'elle nous présente l'établissement des peines et des récompenses futures comme la perfection du système

---

(1) L'homme est une créature capable de *rendre compte* de ses actions, et par conséquent capable d'*être jugée*. Toutes ses actions morales étant libres, sans compulsion et sans nécessité naturelle, elles procèdent ou d'*un bon* ou d'*un méchant motif*, et par cela même sont dignes de *louange* ou de *blâme*, de *récompense* ou de *punition*. Or, puisqu'il y a un être suprême à qui nous sommes redevables de toutes nos facultés, et que c'est dans le *bon* ou le *mauvais usage* que nous faisons de ces facultés, que consiste tout ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans nos actions morales, nous avons toutes les raisons du monde de supposer que les principes, les motifs et les circonstances de ces actions *subiront l'examen* à quelque heure. *Que personne*, dit Platon, *ne se flatte de pouvoir se soustraire à ce jugement; car quand vous descendriez jusqu'au centre de la terre, et que vous monteriez jusqu'au plus haut des cieux, vous ne sauriez échapper au juste jugement des dieux, soit pendant la vie, soit après la mort.* (*De lég.*, lib. X). Clarke, *Preuves de la religion naturelle*, chap. VIII.

moral, en tant qu'elles ramènent toutes choses à cet ordre véritable que le souverain être aime nécessairement, et auquel dérogeront toujours, sous l'empire d'un Dieu juste et bon, la prospérité des méchants, et l'infortune des hommes vertueux, dès là qu'on ne considèrera que les bornes de la vie présente (1).

Disons-le même, n'est-il pas évident que sous un être tout saint et tout parfait, la liaison entre la vérité, la vertu et la félicité, dans quelque temps qu'il doive manifester cet accord, est aussi nécessaire que l'est sa sainteté. Non, j'ose le dire, il ne dépend pas davantage de la Divinité que cette liaison existe ou qu'elle n'existe pas, qu'il ne dépend d'elle, étant nécessairement l'être souverainement parfait, de ne pas chérir l'ordre, de ne pas aimer la vérité. Or cette liaison se trouve-t-elle ici-bas d'une manière bien sensible? s'y trouve-t-elle constamment (*c.* VI, XII, 2 *et suiv.*)? Si cela n'est pas, il y a donc une autre vie, et quel est l'homme vraiment sage, quel est l'homme vertueux qui n'en fasse pas l'objet de son attente? Quel est l'homme simple qui, lorsqu'on lui propose ces vérités, ne sente pas que cela doit être?

---

(1) Si vous ôtez les peines et les récompenses d'un état à venir, vous anéantissez la justice, la bonté, l'ordre, la raison, et il ne restera pas un seul principe qui serve de fondement à la morale. Clarke, *Preuves de la relig. nat.*, chap. VII, 4me proposition.

En un mot, n'est-il pas bien raisonnable de croire que la justice divine fera connoître tôt ou tard l'extrême différence que son amour nécessaire pour l'ordre lui fait mettre entre la vertu et le vice, en rendant finalement et pleinement heureux ceux qui, par leur dévouement à faire sa volonté, sont devenus les objets de sa bienveillance, et en faisant au contraire ressentir aux méchants sa juste sévérité.

Tel est en nous le langage de la raison; c'est ainsi qu'elle seconde nos penchants naturels, et que tout concourt, autant qu'il se peut, à nous pénétrer du motif le plus capable de nous déterminer conformément à la volonté du souverain législateur.

6. Il ne reste donc plus qu'à savoir si cette espérance ou cette crainte d'un état à venir, par lesquelles ce souverain être, qui *emploie les moyens les plus convenables pour parvenir à sa fin* (*ci-dessus*, 3), a voulu procurer, autant qu'il était possible, dans l'ordre universel, l'exécution de ses lois, si cette croyance qui élève l'homme au-dessus de lui-même, qui le rend capable des plus grandes choses (1), et supérieur aux tentations les plus dé-

(1) Cicéron dépeint fort bien l'influence qu'ont eue de tout temps le désir et l'espérance de l'immortalité, pour exciter les hommes à tout ce qui s'est fait de grand et de beau. « *Nemo inquam sine magnâ spe immortalitatis se pro patriâ offerret ad mortem. Licuit esse otioso Themistocli; licuit Epaminondæ; licuit, ne et vetera et externa quæram, mihi; sed nescio quomodo inhæret in mentibus, quasi seculorum quoddam augurium futu-*

licates et les plus dangereuses pour la vertu, qui est enfin si nécessaire pour faire régner l'amour du bien universel, pour maintenir l'ordre, pour nous assujettir aux lois de la raison, si cette croyance, dis-je, est fausse et illusoire.

Mais j'applique ici mon dernier principe, et je conclus que, puisque l'être tout sage, tout puissant, et infiniment vrai, *ne conduit point les hommes à son but en les trompant* (*ci-dessus*, 1, D), les motifs de crainte et d'espérance par lesquels il a donné à ses lois la force dont elles avoient besoin, ne sont point, s'il m'est permis de me servir de ce terme, un artifice dont le créateur ait voulu et ait pu vouloir se servir pour nous faire rentrer dans l'ordre : en un mot, la réalité d'un état à venir est portée à mes yeux au même degré d'évidence que celle des perfections du souverain être, parce qu'en m'attachant aux réflexions que je viens de faire, l'une dérive essentiellement de l'autre.

7. Ici tout s'accorde, tout se soutient, tout est vrai : je puis désirer nécessairement d'être heureux, y tendre, et cependant sacrifier mes biens, ma vie, mon honneur même s'il le faut, dans le cas où ces avantages pourroient se trouver en compromis avec

---

rorum. Idque in maximis ingeniis altissimisque animis existit maximè et apparet facillimè. Quo quidem dempto, quis tam esset amens, qui semper in laboribus et periculis viveret? (*Tusculan. quæst.*, lib I, cap. xv.)

ce que je dois à la Divinité, à ma patrie, aux lois, au bien commun.

8. Je ne suis plus étonné, si, me trouvant capable de connoître Dieu, de l'aimer et de jouir d'un bien infini par ces deux voies, mon cœur ne trouve rien ici-bas, qui, en irritant ses désirs, puisse pleinement les satisfaire; en un mot, si un vide affreux se fait encore sentir, même au sein des plaisirs et au milieu de toutes les grandeurs humaines (1).

VI. 1. Mais quoi, pour tenir ce langage, où sont donc, me dira-t-on peut-être, vos droits et vos titres, par où vous, que l'être suprême a tiré du néant, vous osez prétendre qu'il vous doit l'immortalité. La vie qu'il vous a donnée est une grâce, priez-le seulement qu'il n'en abrège pas le cours.

2. Sans les principes qui ont servi à m'éclairer et à me convaincre, cette difficulté seroit peut-être capable de m'arrêter; mais il s'en faut bien qu'elle les détruise, et elle ne renferme en quelque manière qu'une équivoque que je n'aurai pas sans doute beaucoup de peine à lever. Je l'avoue, à le prendre strictement, Dieu ne me *doit* rien; aussi, n'est-ce pas là ce qui a déterminé mon espoir; mais il est l'être souverainement parfait, et il se doit à

---

(1) De tout bien qui périt mon ame est mécontente,
Grand Dieu, c'est donc à toi de remplir mon attente!
Si je dois me borner aux plaisirs d'un instant,
Falloit-il pour si peu m'appeler du néant.

Racine, fils.

lui-même, il se doit, comme être infiniment saint, infiniment juste (*ci-dessus*, V, A, *et liv.* III, *c.* x, *princ.* 17), c'est-à-dire doué de la rectitude la plus invariable et la plus exacte, de distinguer la vertu du vice, en témoignant d'une manière aussi digne de lui que proportionnée à la nature de notre ame, et à l'étendue de nos désirs et de nos facultés, son amour souverain pour l'une, et combien il est ennemi de l'autre; il doit à sa sagesse et à sa gloire (*ci-dessus*, V, B, C), de prendre les moyens les plus convenables pour procurer l'exécution de ses lois, et pour maintenir l'ordre autant que le comportent la nature et l'état présent des choses; il se doit enfin, comme être infiniment pur, infiniment vrai, de ne pas établir toute la force de ces mêmes lois sur de vaines craintes, sur de fausses espérances (*ci-dessus*, V, 1, D, 3 *et suiv.*), et, pour tout dire en un mot, de ne pas conduire, d'une manière illusoire, l'homme à son but par des motifs et des penchants naturels, qu'approuve et que confirme la raison, par cela même qu'elle en fait sentir la nécessité.

VII. Quoique mon dessein ne soit pas d'embarrasser mon esprit, et, si j'ose le dire ainsi, de le surcharger de ces vaines difficultés qui, sans attaquer la force des preuves qui établissent une vérité, ne tendent qu'à répandre des nuages sur les conséquences les plus claires, cependant je ne puis me refuser à l'examen d'une objection qui, moins

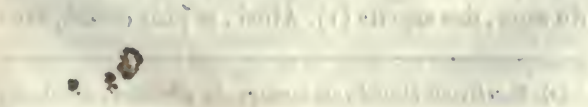
directe encore que la première, est cependant plus capable en quelque sorte de nous effrayer. L'expérience semble nous convaincre que les bêtes ont une ame, sinon aussi parfaite que celle de l'homme, du moins capable de penser, de sentir et de vouloir; elles donnent des marques d'amitié, de reconnoissance, de fidélité; on voit encore parmi elles un sort bien inégal; tel chien qui fait une garde très exacte, et qui montre un attachement si constant pour la maison qui l'a nourri, est à la chaîne avec un collier de fer, tandis que tel autre, qui est d'un naturel hargneux, traître et méchant, est préféré par son maître aux hommes mêmes, qui d'ailleurs sont ses semblables, et qui le servent si bien. Ajoutez mille autres rapports qui sont entre nous et les bêtes, et concluez ensuite, si vous l'osez, que les bêtes seront immortelles.

Me voilà donc, par cette objection, réduit à accorder l'immortalité aux animaux ou à cesser d'y prétendre moi-même : je répondrois volontiers que la comparaison m'humilie trop pour m'y arrêter; mais, humiliante ou non, c'est la raison que je dois consulter ici, et non l'amour-propre.

Je demande donc maintenant, pour en revenir à un examen philosophique, si nous avons des idées assez claires de ce qui se passe dans les bêtes pour être en droit de déterminer le jugement que nous devons porter à leur égard, et de décider de notre état par le leur. 1° Les animaux sont-ils

doués d'une ame spirituelle, c'est-à-dire simple, indivisible, capable d'idées, de sentiment, d'intelligence même et de réflexion, ou sont-ils simplement des ouvrages de même nature que l'automate du célèbre Vaucanson, quoique beaucoup plus parfaits, comme ayant été produits par un art tout divin? 2° En les considérant comme des êtres distingués des ouvrages purement mécaniques, sont ils nécessairement compris dans le système moral, c'est-à-dire ont-ils des idées distinctes qui les conduisent à la connoissance du bien et du mal moral, du vice et de la vertu, et qui leur indiquent les lois auxquelles le souverain être les a assujettis? Ont-ils une liberté proprement dite, par laquelle ils se portent de propos délibéré à suivre ces mêmes lois ou à les enfreindre? 3° Enfin, s'ils sont compris dans le système moral, répugne-t-il qu'ils puissent attendre dans une autre vie des punitions et des récompenses proportionnées à leur conduite?

A parler vrai, je ne pense pas que tous ces détails soient absolument nécessaires pour répondre à la difficulté dont il s'agit. Arrêtons-nous-y cependant quelques instants, ne fût-ce que pour satisfaire notre curiosité.



CHAPITRE HUITIÈME.

De l'ame des bêtes.

I. Les animaux sont-ils des êtres pensants et susceptibles de sentiment? c'est là la première question que nous nous sommes proposée, et c'est peut-être la plus difficile à résoudre. On s'imagine volontiers que nous avons comme un penchant naturel à croire que tout ce qu'ils font suppose nécessairement une ame capable de réflexion; et ce penchant est fortifié, en quelque sorte, par la vue ou du moins par le récit de quelques faits merveilleux, à la vérité assez mal prouvés, si l'on en croit les cartéseins, mais presque toujours proposés comme incontestables. Cependant, lorsque nous consultons ici la raison avec un esprit un peu moins prévenu, elle ne laisse pas de diminuer la force de ces premières impressions.

II. 1. Je suppose d'abord, nous dira un partisan de Descartes, un fait qui est généralement reconnu, c'est que les animaux ont, comme nous, un cerveau, du sang, des esprits (1). Ainsi, je puis croire, sans

(1) *Esprit*, au pluriel, en langage de physique, se dit des

leur donner encore une ame spirituelle et pensante, qu'ils ont une espèce de mémoire par les traces formées dans leur cerveau, qui réveillent les sons et les objets qui les ont produites. Mais ensuite, ne pourrois-je pas croire également que ces mêmes esprits, c'est-à-dire que les parties les plus subtiles du sang, ou si l'on veut que la flamme (1) la plus

---

parties les plus volatiles du corps, qui servent à faire toutes ses opérations. On distingue deux sortes d'*esprits*, les *vitaux* et les *animaux*. Les esprits vitaux ne sont autre chose que la partie la plus subtile et la plus agitée du sang, de laquelle dépendent son mouvement et sa chaleur; les esprits animaux sont ces corps très subtils et très mobiles, contenus dans le cerveau et dans les nerfs. Ils ne sont différents des esprits vitaux, qu'en ce que ceux-ci sont confondus avec les parties grossières du sang, au lieu que les esprits animaux en ont été séparés dans le cerveau par le moyen des glandes dont la substance corticale est composée. *Dict. de Trévoux*, au mot ESPRIT.

Villis prétend que les esprits se font par la distillation du plus subtil du sang, qui descend des artères dans la partie extérieure et corticale du cerveau......

Il n'est pas vraisemblable que les esprits animaux soient une liqueur composée; on la verroit couler quand on coupe le nerf transversalement, les parties voisines en seroient inondées, etc. *Mém. de Trévoux.*

La vivacité des sensations et la rapidité des actions de l'homme, prouvent que les esprits animaux sont plutôt de la lumière qu'une liqueur. Voy. *Dict. de Trévoux. Ibid.*

(1) Gassendi faisoit consister l'ame des animaux dans la fleur la plus fine et la plus légère de la substance corporelle, dans un certain enchaînement, une sorte de tissu infiniment délié,

déliée opère tout en eux, non-seulement par un mouvement rapide et au moyen de l'organisation

formé des atomes les plus subtils, qui, semblables aux particules de lumière ou de feu, se répandent par tout le corps. En un mot, selon lui, c'est une flamme qui s'allume dans le cœur comme dans son foyer, qui est distribuée de tous côtés par le moyen des artères et des veines; qui, par une douce chaleur, divise, consume en quelque manière les aliments; et si la nourriture manque, s'attache aux entrailles mêmes; qui échauffe, qui agite le sang, qui communique aux esprits animaux le plus rapide mouvement, et qui, lorsque de certaines humeurs viennent à se mêler dans le sang, ou que des parties grossières du corps viennent à se dessécher, languit, s'éteint et s'évanouit.

Dans le système de Descartes, il n'est pas question de flamme vitale, tout y dépend de l'organisation des parties ainsi que des esprits animaux, qui d'ailleurs ont peut-être bien de l'affinité avec cette flamme que supposoit Gassendi. Selon le mouvement de ces mêmes esprits, selon l'agitation différente qu'ils ont reçue, ou celle qu'ils reçoivent des particules infiniment déliées qui s'échappent des objets extérieurs et pénètrent jusqu'au cerveau par les yeux et par les autres sens; enfin selon l'effet que ces mêmes esprits ainsi agités font sur les muscles d'où dépendent les mouvements extérieurs de la machine, et selon les dispositions intérieures de l'animal, il se forme en lui autant d'actions différentes, sans qu'on ait besoin d'y supposer aucun sentiment, ni aucune connoissance de l'objet.

Et il ne faut pas s'étonner, suivant ce système, si les mouvements se varient dans plusieurs bêtes qui paroîtront se trouver dans la même position, attendu que les circonstances qui nous paroissent les mêmes, peuvent être toutes différentes eu égard aux dispositions intérieures de l'animal, et à plusieurs autres causes semblables qui concourent à en modifier les opérations.

du corps, c'est-à-dire de cette variété et cette délicatesse incroyable d'organes que nous admirons dans les bêtes, mais encore par le secours des objets extérieurs qui, agissant sur elles comme sur nous, peuvent à certains égards leur faire produire les mêmes mouvements, sans qu'une ame spirituelle y ait aucune part (1). Pour le concevoir, faisons ré-

---

En second lieu, nous ne devons pas être plus surpris si les bêtes semblent agir quelquefois comme de leur plein gré, par leur mouvement propre, et sans qu'aucun objet extérieur les détermine; cela peut dépendre du jeu intérieur de la machine, du mouvement qui se formoit en elle, dans le temps, par exemple, qu'elle nous paroissoit en repos, et qui peut-être avoit été occasioné par des causes fort éloignées. Si on avoit pu apercevoir ce jeu qui s'est dérobé à nos yeux, on auroit connu en partie la source des opérations extérieures qui semblent se former au gré de l'animal. Il faudroit aussi avoir vu les traces que de certaines habitudes ont pu former dans son cerveau; en un mot, il faudroit apercevoir mille ressorts physiques que nous avons tout lieu d'y supposer.

(1) C'est ainsi qu'on voit des corps attirés, repoussés les uns par les autres, ou qu'on remarque dans nous pour certains objets, des goûts et des antipathies naturelles qui précèdent le sentiment et la connoissance, qui, dans un âge plus avancé, sont plus forts que la raison même, qui naissent enfin de la disposition de la machine, et de l'effet des objets extérieurs ou de leur influence sur les mouvements de notre corps. On sait aussi combien les passions dépendent du degré de mouvement qui se trouve dans le sang, du cours des esprits animaux et des impressions du dehors, c'est-à-dire pour tout ce qui appartient simplement à la machine: par exemple, à la vue de l'objet de la passion ou de quelque circonstance nouvelle (dit le Père

flexion à trois choses qui se passent en nous consécutivement : 1º L'impression de l'objet extérieur sur l'un de nos organes; 2º l'effet intérieur qui suit cette impression et que nous appellerons *sensation ;* 3º le raisonnement qui suit la sensation : l'air agité frappe notre oreille, la sensation du son en est la suite, et notre raison juge de la qualité du son. Mais si le son annonce un grand péril très prochain, notre corps a pris la situation convenable à la défense où à la fuite, avant que notre raison en ait jugé. On présente à un enfant de six mois, qui a passé la moitié du jour sans exprimer le lait qui lui sert de nourriture, le joujou le plus charmant d'un côté et sa nourriture de l'autre. Chaque objet fait sur ses yeux en même temps une même impression que ne suit pas une même sensation; mais avant tout raisonnement, cet enfant s'est jeté sur le sein de sa nourrice, par une proportion secrète entre l'objet extérieur et sa faim.

Mallebranche), une partie des esprits animaux sont poussés de la tête vers les parties extérieures du corps, pour le mettre dans la contenance que demande la passion; et quelques autres esprits descendent avec force dans le cœur, les poumons et les viscères pour en tirer les secours nécessaires. En un mot, on peut voir à ce sujet la *Recherche de la vérité*, liv. V, chap. III; la *Morale* du même auteur, ainsi que le *Traité des passions*, de Descartes, où tout ce que nous venons de dire est développé de la manière la plus frappante, et la plus propre à appuyer leur système.

Ce n'est pas la raison qui l'a décidé, ce n'est pas elle non plus qu'on doit admirer ici, mais la sagesse de celui qui a fait la machine; il peut en avoir construit un très grand nombre que les objets extérieurs fassent agir comme nous, sans que la raison ait part à leurs actions, et sans que cet effet intérieur que nous appelons sensation dans nous, parce qu'il consiste dans un sentiment de la part de notre ame, soit autre chose dans les bêtes qu'une simple émotion (1). Pour avoir encore une idée plus juste de ce que nous venons de dire, on peut appliquer ici la comparaison employée par M. Regis, de quelques machines hydrauliques que l'on voit dans les grottes et dans les fontaines de certaines maisons des grands, où la seule force de l'eau, déterminée par la disposition des tuyaux et par quelque pression extérieure, remue divers objets. Il compare les tuyaux des fontaines aux nerfs; les muscles, les tendons, etc., sont les ressorts qui appartiennent à la machine; les esprits sont l'eau qui les remue, le cœur est comme la source, et les cavités du cerveau sont les regards. Les objets extérieurs, qui par leur présence agissent sur les organes des bêtes, sont comme les étrangers qui, entrant dans la grotte, selon qu'ils mettent le pied sur certains

---

(1) C'est ce que dit à peu près Sénèque : *Muta animalia humanis affectibus carent, habent autem illis similes quosdam impulsus*. De irâ, I, cap. III.

carreaux disposés pour cela, font remuer certaines figures; s'ils s'approchent d'une Diane, elle fuit et se plonge dans la fontaine; s'ils avancent davantage; un Neptune paroît et vient les menacer avec son trident. De même, disent les cartésiens, Dieu aura produit dans les bêtes une organisation proportionnée à leurs diverses fonctions, aux objets extérieurs, et au grand but de la conservation de l'individu et de l'espèce.

2. Les animaux, nous dit-on, agissent conséquemment à leurs besoins; on peut en dire autant des plantes. De combien d'enveloppes elles couvrent leur graine (1)! Avec quelle finesse de discernement elles choisissent les sucs qui leur sont propres, et rejettent ceux qui leur sont contraires! Avec quel soin la sensitive resserre ses feuilles lorsqu'on la touche, en sorte même qu'elle paroît flétrie, quoiqu'un moment après elle recommence à s'épanouir sans aucune marque d'altération! Enfin, avec quelle sagesse les pétales ou les feuilles de la fleur s'ouvrent au lever du soleil pour admettre la chaleur, et se referment au contraire les unes plus, les autres moins, aux approches de la pluie ou de la nuit, pour écarter l'humidité et le froid! Elles forment la plupart une petite voûte qui met la semence à couvert,

---

(1) *Spectacle de la nature*, 14me entret.

elles semblent conserver avec intelligence la graine dont le dépôt leur a été confié.

On remarque dans le blé des choses encore plus extraordinaires : tout paroît intelligent dans la nature, parce que tout est fait et conduit par une intelligence suprême (1). L'intelligence est ordinairement dans l'ouvrier, et n'est pas toujours dans l'ouvrage.

3. L'art des bêtes est admirable, mais il est toujours le même (2) : à tout âge, dans tout pays, un oiseau de même espèce fait la même chose. Une hi-

---

(1) M. Racine le fils ; *Recherches de la vérité*, § 5, ch. II.

(2) Ce n'est pas qu'il n'y ait en effet quelque variété dans leurs ouvrages, selon les matériaux et selon l'emplacement qu'elles rencontrent ; mais ces différences rentrent néanmoins dans l'uniformité qui désigne l'instinct machinal, en ce que, dans les mêmes circonstances, ou du moins dans des circonstances à peu près semblables, vous les verrez presque toujours opérer de la même manière. Il est bien vrai que si une hirondelle place son nid dans un angle, il n'aura pour mesure que la grandeur de cet angle : au lieu que si elle le place contre un mur, il aura pour mesure la demi-circonférence ; mais dans l'un et l'autre cas, ce n'est qu'une suite nécessaire de l'emplacement et du même ressort naturel, ou des mêmes dispositions, qui portent cette hirondelle à faire un nid, et à lui donner un certain espace déterminé quant à ses forces, mais d'ailleurs plus ou moins resserré selon le lieu où elle bâtit. Il en est de cela comme des pas qu'un chien sera obligé de faire pour aller chercher sa nourriture ; le même besoin naturel qui le porte vers l'objet, et l'impression qu'il en reçoit, le forcent de faire plus ou moins de chemin, selon que l'objet est plus ou moins éloigné.

rondelle, jeune ou vieille, en France où à la Chine, dans les mêmes circonstances, construit son nid de la même façon.

L'art que les animaux font paroître ne vient donc pas de la réflexion, de l'étude ni de la raison. En un mot, l'invention des arts fait honneur à l'esprit humain, mais les animaux, depuis le commencement du monde, n'ont rien inventé ni perfectionné. Les muets du grand seigneur ont un art infini pour se parler par signes. Les animaux ont-ils entre eux ce langage (1).

---

(1) *Si l'ame prétendue des bêtes*, dit le Père Mallebranche, *faisoit et régloit le jeu de leur machine, elles auroient alors infiniment plus d'esprit que nous.* En effet, combien d'idées, de réflexions et de combinaisons ne supposeroit pas alors la toile d'une araignée, et ce qu'elle fait pour attraper sa proie. (Voy. *Spectacle de la nature*, 4me entretien, de l'araignée des jardins). D'un autre côté, comment se fait-il, qu'avec ce fonds d'idées, elles se montrent absolument incapables de nouvelles productions. Si l'araignée avoit le fonds d'esprit du tisserand, elle pourroit faire autre chose que sa toile. Si l'hirondelle avoit la science du maçon, elle pourroit bâtir avec autre chose que le mortier. Une fois capables de penser, les animaux ne seroient pas bornés à une routine invariable; on parviendroit à jeter de nouvelles idées dans leur entendement, le principe de la raison ne seroit pas stérile en eux, il se déclareroit par un air de curiosité, par de nouveaux efforts, par de nouveaux ouvrages, et la diversité de leur pensée ne manqueroit pas de diversifier leur industrie. Il en est tout autrement de l'industrie de l'homme : elle n'est pas en lui, comme dans les animaux, un acte d'adresse et de force pour produire une certaine opé-

4. On objecte qu'on contient les animaux féroces par des exemples de sévérité faits sur leurs pareils. Quelque peuple a fait ces exemples et s'est imaginé qu'ils étoient utiles; mais cette utilité (s'il est vrai cependant qu'on ait cru l'apercevoir) est-elle bien certaine ? et d'ailleurs cela ne pourroit-il pas même s'expliquer dans les principes de Descartes, sans supposer encore dans les bêtes aucun raisonnement?

Il faut avouer cependant que les chiens étonnent souvent un philosophe. Montaigne admire avec raison ceux qui conduisent les aveugles; ils savent s'arrêter aux portes où leurs maîtres doivent demander l'aumône; ils savent leur faire éviter les embarras des rues, et quoiqu'un espace soit assez large pour eux, ils n'y passent pas, s'il n'est pas assez large pour leur maître. Les choses surprenantes que font ces animaux sont les fruits des leçons

---

ration uniforme par des organes proportionnés. La raison de l'homme est un principe actif et fécond qui connoît, et qui voudroit sans fin augmenter ses connoissances, qui délibère, qui veut, qui choisit avec liberté, qui opère, qui crée, pour ainsi dire, tous les jours de nouveaux ouvrages. Cette raison a mené l'homme jusqu'à imiter la fabrique du monde dans une sphère, qui en exprime régulièrement le jeu et les révolutions. Elle procure encore à l'homme quelque chose de plus avantageux et de plus grand, elle lui fait connoître la beauté de l'ordre, etc. M. Pluche, *Lettre*, à la fin du tom. 1er du *Spectacle de la nature*.

qu'on leur a données ; mais comment les leur a-t-on données? avec un bâton! On instruit les hommes, lorsqu'ils sont parvenus à un certain âge, avec la parole, en un mot on ne s'adresse alors qu'à la raison, mais on n'instruit les animaux qu'avec le bâton ou d'autres intruments semblables, parce qu'on s'adresse à la machine dans laquelle on ne veut que faire des impressions assez fortes pour y rester toujours. De là vient, par exemple, que le plus ou moins de corpuscules d'un certain genre, leur plus ou moins de proximité, joint encore à d'autres raisons de même nature, faisant agir dans un certain sens les esprits animaux qui repassent par les traces qu'on a déjà imprimées à force de coups dans le cerveau de l'animal, le concours de ces différents rapports le déterminera à s'avancer ou à s'arrêter, à aller de tel côté ou à n'y pas aller.

5. N'est-il pas bien naturel de penser que Dieu, cet être si intelligent et si sage, n'a pas fait par le secours de plusieurs causes ce qu'il pouvoit faire par une seule. Si quelque chose prouve l'intelligence et l'adresse d'un artiste, c'est certainement de faire, par les voies les plus simples, les moins compliquées, ce qu'un autre moins habile ne peut faire que par des voies plus composées; or, s'il est vrai, comme on en convient généralement, que la seule organisation des parties, que le cours des esprits animaux, que l'influence des objets extérieurs puissent opérer les mêmes mouvements que

nous voyons faire aux bêtes, surtout en considérant la science et l'art infini de celui qui les a créés, à quoi bon leur donner une ame qui n'est qu'un principe surabondant dont on ne voit ni la nécessité ni l'objet ? 2° On n'en voit pas la nécessité, comme nous venons de le dire, et comme le prouvent dans le fait non-seulement les ouvrages extraordinaires que les hommes ont faits dans ce genre, mais même les actions que nous faisons tous les jours sans le vouloir et sans le savoir. Un très habile musicien se trouve devant son clavecin, son esprit est tout occupé de quelque objet qui l'intéresse, les touches de son instrument se rencontrent sous ses doigts, il les parcourt, il joue pendant très long-temps. Demandez-lui enfin ce qu'il a joué : il sera quelquefois fort embarrassé de vous le dire, et il se trouvera en effet qu'il aura repassé sur son instrument les pièces qui lui sont les plus familières, sans y avoir pensé, en un mot sans autre raison que la présence de l'objet et l'habitude. En second lieu, on ne voit pas l'objet de cette ame, car les moyens ne doivent pas être plus excellents que la fin ; il est même dans l'ordre qu'ils lui soient proportionnés. Or l'ame des animaux ne seroit occupée qu'à servir aux besoins du corps, qui semblent être leur unique affaire : se sont-ils remués, se sont-ils agités pour satisfaire à tous les besoins de la machine, pour chercher leur nourriture, ou pour faire les choses qui y ont quelque

rapport plus ou moins éloigné? toute leur activité extérieure cesse, et ce qui feroit périr un homme d'ennui, est précisément l'état qui leur convient le plus; disons mieux, la plus grande partie de leur vie est un véritable sommeil. En un mot, sous quelque rapport qu'on les considère, on s'apercevra aisément que dans la supposition d'une ame spirituelle, la partie qui seroit susceptible de quelques idées, qui seroit douée de quelque intelligence, c'est-à-dire la partie la plus noble, seroit totalement asservie à celle qui l'est le moins; et n'auroit pour fin que l'entretien de la machine, qui d'ailleurs peut très bien se faire sans elle (1).

6. Mais il y a d'ailleurs un fait auquel il est bien difficile de répondre. Donnerons-nous une ame spirituelle, simple, indivisible, à ces insectes qui vivent encore long-temps, quoiqu'on leur ait coupé la tête, et dont chaque partie coupée paroît vivante (2)? et combien d'ames faudra-t-il donner

---

(1) Nous convenons sans peine (dit M. Racine, *Ép. 1, sur l'ame des bêtes*) que les animaux sont bornés à la terre; c'est-à-dire que leur ame n'a pour fin que le corps, et nous ne faisons pas réflexion que, dans un être composé de deux substances, la substance la plus vile ne peut pas être l'unique fin de la substance la plus noble.

(2) C'est ce que l'on remarque dans des vers de terre, dans une anguille, une couleuvre : bien plus, si on ouvre la poitrine d'un crapaud pour en ôter le cœur, le cœur, séparé du reste, fera encore ses mouvements de contraction et de dilatation pen-

aux polypes, qui se multiplient à mesure qu'on les coupe, de façon que chaque partie devient un au-

---

dant près d'une heure; si on le met dans de l'eau exposée au soleil pendant les chaleurs de l'été, afin de la conserver tiède, le reste de l'animal vivra encore pour le moins autant que son cœur, quoique l'un et l'autre soient séparés. J'ai vu cela plusieurs fois, dit M. Polinière, en rapportant ce fait, dans ses expériences de physique (tom. I, *expérience* 16e). Mais surtout il y a une expérience à laquelle on ne fait pas assez d'attention; j'ai vu des mouches dont la tête étoit séparée du tronc, faire encore pendant deux heures et plus, les mêmes opérations qu'elles faisoient avant cette séparation; c'est-à-dire que, tandis qu'on aperçoit quelque mouvement presque insensible dans la trompe ou dans les antennes qui tiennent à l'une des parties divisées, le corps de son côté vole à plus d'un pied de distance, lorsqu'on le fatigue en le touchant; si on le met sur le dos, il s'agite, et fait tous ses efforts pour se remettre dans son état naturel; enfin, ce qu'il y de plus singulier, c'est qu'on lui voit répéter cet exercice si ordinaire aux mouches, qui est de frotter ses pattes l'une contre l'autre en les croisant, et de les passer toutes deux par-dessus ses ailes et par-dessous, précaution bien nécessaire à cette espèce d'animal, dit M. Pluche, et sans laquelle la fumée, la poussière, la pluie, le brouillard même, chargeroient ses ailes et accableroient son corps délicat.

M. Perrault (*Essais de physique*, tom. II, chap. III, part. 3) assure avoir vu une vipère dont on avoit coupé la tête, et dont on avoit ôté le cœur et tout le reste des entrailles, laquelle, après cela, rampoit à son ordinaire; et passant d'une cour dans un jardin, y chercha un tas de pierres où elle s'alla cacher. Cette observation très singulière, ajoute M. Polinière (tom. I, *expérience* 16me), mérite d'être encore vérifiée, et doit donner de l'exercice aux savants, pour placer dans ce reste de bête une mémoire, un discernement, une cause de mouvement, etc.

tre animal entier et vivant ? Ont-ils plusieurs ames qui attendent, pour animer ces parties reproduites, qu'on ait coupé la tête au premier tronc ? Ou plutôt ne ressemblent-ils pas aux arbres, qui repoussent des branches et qui se reproduisent de boutures ? Ce fait si inconcevable et si certain, depuis que les observations de M. Dutrembley et de M. de Réaumur le confirment, déroute sur le système de l'ame des bêtes tous les philosophes, excepté les cartésiens.

7. Enfin, si l'on joint aux effets purement physiques ceux qui naissent des impressions et de la force de l'habitude ; si l'on considère bien dans l'homme tout ce qui a rapport à cette vie animale, qui a ses lois comme la vie spirituelle et raisonnable, si l'on reprend en un mot toutes les raisons que nous avons exposées, on ne pourra guère s'empêcher de convenir qu'il est au moins très douteux, pour n'affirmer rien de plus, que les parties les plus déliées d'un sang très chaud, ou si l'on veut que la flamme la plus subtile, jointe encore aux impressions que font sur les organes les objets extérieurs, ne soient pas en effet les principales causes qui opèrent dans les animaux ce que nous faisons quelquefois par des mouvements purement naturels, ou même plusieurs choses que nous ne faisons qu'avec le secours de la raison ; ajoutons de plus, et qui l'opèrent en eux d'une manière d'autant plus sûre et d'autant plus parfaite, que le

créateur semble leur avoir donné dans la force des impressions sensibles (1), et dans le jeu des organes, des secours que nous n'avons pas tout-à-fait au même degré qu'eux, parce que nous avons de notre côté les avantages du raisonnement.

8. Mais peut-être, après tout ce que nous venons de dire, pourra-t-on croire qu'il en est des hommes comme des animaux, et que tout se fait aussi en nous par ressorts; *ceux qui le croiront*, répond M. Arnaud (2), *pourront-ils le croire sans penser? Dès qu'ils pensent, ils ne sont donc plus des machines*. Le sentiment intime nous instruit de ce qui se passe en nous, au lieu qu'il ne nous instruit pas de ce qui se passe dans les bêtes.

9. Il faut avouer cependant qu'on oppose aux cartésiens deux principes, avec lesquels il semble qu'on doive détruire tout leur système.

« 1° Dieu ne peut tromper; 2° la liaison d'une

---

(1) En tirant, par exemple, de certains sons de quelques instruments, on va faire crier un chien pendant un temps considérable; de même aussi la plupart des chiens ont l'odorat si merveilleux, que quelques philosophes prétendent qu'un de ces animaux, pénétré des corpuscules émanés du corps de son maître mis à mort et de ceux du meurtrier, peut se jeter sur lui dès qu'il le voit, et indiquer ainsi l'homicide. Scaliger dit que ce fait est arrivé à Montargis, et que Charles V en fit renouveler la peinture qui s'y voit encore aujourd'hui. Note dans le *Manuel philosophique*, tom. I, pag. 144.

(2) *Lettre* 468.

« longue chaîne d'apparences, avec une cause qui « explique parfaitement ces apparences, *et qui « seule me les explique*, prouve l'existence de cette « cause. »

Ces deux principes sont incontestables : il ne s'agit plus que de savoir s'ils ont une connexion nécessaire avec la conséquence qu'on en veut tirer. « Dieu seroit trompeur, ajoute-t-on, au cas que « les bêtes fussent de pures machines; puisqu'il « me représenteroit une multitude de phéno- « mènes, d'où résulte nécessairement dans mon « esprit l'idée d'une cause qui ne seroit pas. »

Mais, diront à leur tour les cartésiens, s'il n'y a rien dans les bêtes qui nous assure d'une manière bien positive qu'elles ont une ame telle que vous la supposez, donc Dieu ne nous trompe pas. Or nous prétendons précisément qu'il n'y a point d'ame dans les bêtes, parce que nous n'y remarquons rien qui ne puisse s'expliquer par des principes purement mécaniques, parce que nous-mêmes nous faisons tous les jours mille actions semblables, sans que l'ame y ait aucune part (*ci-dess.*, 1, 4, 5, 7); enfin, parce que les hommes ont fait des machines dont la composition prouve assez ce que l'on doit attendre de l'art du créateur : aussi êtes-vous forcé de convenir avec nous que des machines telles que les bêtes sont possibles, et dès lors, comme une ame telle que vous la supposeriez devient inutile, nous croyons que Dieu qui ne

fait rien en vain, qui agit par les voies les plus simples, qui proportionne les moyens à la fin, n'a rien mis dans les bêtes qui ne soit corporel, ce qui suffit pour la conservation du corps et pour toutes ses fonctions. Il est vrai que nous ne pouvons pas détailler exactement tout ce qui se passe dans l'intérieur de l'animal lorsqu'il agit, mais nous en savons assez pour prétendre que les causes que nous assignons, combinées de différentes manières, peuvent opérer les effets que nous apercevons (*ci-dess.*, 3, 5 *et* 6). C'est à vous maintenant à répondre à toutes les difficultés que nous formons contre le sentiment que vous défendez, et qui sont beaucoup plus fortes que celles que vous nous opposez.

« Les bêtes, dites-vous, agissent d'une manière
« conséquente; cela prouve qu'elles ont un senti-
« ment d'elles-mêmes, et un intérêt propre qui
« est le principe et le but de leurs actions. Tous
« leurs mouvements tendent à leur utilité, à leur
« conservation, à leur bien-être; il paroît une
« certaine société entre celles de la même espèce
« et le reste (1). Mais nous ne voyons rien dans tout cela qui ne soit très machinal, rien qu'on ne remarque dans de certaines plantes ou qui ne soit enfin très conforme à nos principes. *Les bêtes pa-*

(1) Voy. toutes les objections que l'on a déjà prévenues en partie, 1, *note sur Gassendi*, 3e alinéa; 2, 3, note 1re; 4, 8, vers la fin.

roissent s'entendre; nous en convenons avec vous, mais elles s'entendent comme des machines montées à peu près à l'unisson; un chien se met à aboyer lorsqu'il entend aboyer un autre chien; une chatte miaule lorsqu'elle est en chaleur, mais tout cela ne prouve pas que les bêtes aient une ame. *Elles ont une correspondance avec les hommes, on les dresse, elles apprennent, etc.*; cela marque peut-être que l'auteur de la nature les a faites pour nous; mais comme, en les instruisant, on les traite en machines, cela ne conclut rien en faveur de leur intelligence. Enfin *le chien retire sa patte quand le feu le brûle, il crie quand on le frappe;* cela est vrai, mais la sensitive se retire quand on la touche. Il n'y a rien dans tout ceci que le mécanisme ne puisse expliquer.

D'un autre côté, dire que les animaux ont du sentiment, des idées, parce qu'ils ont un cœur, une cervelle, c'est supposer qu'en effet ce sont les organes qui font le sentiment ou la pensée, quoiqu'ils ne soient dans nous, par la liaison actuelle de l'ame et du corps, qu'une des causes qui les excitent, et que leur principe soit réellement dans l'ame; c'est supposer encore que ces organes ne peuvent pas servir à des opérations purement mécaniques, ce qui est suffisamment détruit par tout ce que nous avons dit jusqu'ici. En un mot, de même que dans l'homme, les corpuscules qui s'échappent d'un objet présent sont portées jusqu'au cer-

veau, de même ces corpuscules s'impriment dans le cerveau des bêtes; mais comme ce n'est ni par les sens, ni par ce qui s'émane des objets extérieurs, que l'homme pense, quoique ces choses puissent servir d'occasion à nos réflexions, nous pouvons croire également que celą ne suffit pas pour accorder des idées aux bêtes.

Nous opposerez-vous un penchant naturel qui porte tous les hommes à croire que les bêtes ont une ame spirituelle? car c'est là ce qui pourroit se rapporter le plus à ce principe, que Dieu ne peut nous tromper. Mais, 1° il faut que la raison confirme ce penchant; Dieu ne s'est pas engagé à nous faire éviter les illusions où nous tombons, faute de la consulter, et parce que nous formons des jugements trop précipités; autrement il faudroit dire qu'il nous trompe, par cette raison que la plupart des hommes se persuadent que les étoiles ne sont pas plus grandes qu'elles nous le paroissent. En second lieu, ce penchant de tous les hommes à croire que les bêtes ont une ame spirituelle et capable d'intelligence, est-il bien décidé? Ils se servent tous à leur égard du mot *d'instinct*, qu'on n'entend guère; de celui *d'ame sensitive*, qui peut-être ne présente pas une idée plus claire (1). Mais d'ailleurs, que signifie à son tour

---

(1) Quelques philosophes, dit Maupertuis, en parlant de l'ame des bêtes, voudroient tellement distinguer la pensée

ce penchant naturel, qui nous porte à en faire notre nourriture, ou même à les tuer par forme d'amusement? Du moins n'y a-t-il presque personne, si philosophe qu'il puisse être, qui, s'il aperçoit

---

et la sensation, qu'ils accorderoient aux bêtes une *ame sensitive*, réservant pour les hommes l'*ame pensante;* cette distinction n'est fondée que sur les idées les plus confuses; ils regardent apparemment la sensation comme pouvant appartenir au corps, comme pouvant n'être que l'effet de l'organisation et du mouvement des parties, pendant qu'ils conviennent que la pensée ne peut appartenir qu'à une substance simple et indivisible. L'une seroit détruite à la séparation des parties du corps; à la mort l'autre subsisteroit inaltérable.

C'est n'avoir pas assez réfléchi sur ce qui caractérise l'ame, que d'admettre une telle distinction; tout sentiment, toute perception est une pensée, elle est nécessairement accompagnée du *sentiment du soi*, de ce que les philosophes appellent *conscience*, ou plutôt n'est que le sentiment même modifié différemment, suivant les différents objets auxquels il est appliqué. Or, c'est ce sentiment du soi qui caractérise la simplicité et l'indivisibilité de la substance à laquelle il appartient; ainsi le sentiment le plus léger ou le plus confus qu'auroit une huître, suppose autant une substance simple et indivisible, que les spéculations les plus sublimes et les plus compliquées de Newton. *Lettre* 5me, deuxième édition.

Il est certain que nous n'avons pas des idées bien nettes de ce que pourroit être une ame purement *sensitive*. J'avouerai cependant qu'il ne me paroît pas trop sûr d'affirmer que dans l'échelle de tous les êtres possibles, il n'y ait point d'ame dont la nature soit seulement de sentir ou d'avoir le sentiment du *soi* sans penser, et peut-être même sans avoir aucunes sortes d'idées; cela est difficile à concevoir, mais cette difficulté ne suffit pas

un animal dégoûtant, ne l'écrase sans aucun scrupule. Que signifie encore cette loi si constante de la nature, qui veut que les petits poissons servent de pâture aux gros, et qu'il y ait entre tous les animaux une guerre perpétuelle et nécessaire, dont l'unique fin soit de se dévorer les uns les autres. Si l'auteur de tous les êtres a donné aux bêtes du sentiment, ce jeu continuel qui sert à la vérité à empêcher qu'elles ne se multiplient trop, mais qui d'un autre côté, procure en même temps par une voie si extraordinaire la conservation de chaque espèce, nous paraîtra sans doute bien cruel.

Enfin vous prétendez, répondra encore le cartésien, que lorsque nous croyons que les bêtes n'ont point d'ame, nous devrions douter aussi bien si les hommes avec lesquels nous conversons ne sont pas des machines; mais vous ne faites pas attention que les hommes me donnent réellement des preuves incontestables qu'ils ont une ame qui pense, qui sent et qui raisonne (*l.* I, *c.* VI, I, *note*). En effet ils usent comme moi de la parole, et en usent de manière à me faire voir qu'ils sont absolument de même nature que moi. Si vous supposez qu'un être tel que Dieu a pu former par un art infini

---

pour décider que cela ne sauroit être. Il me semble, au reste, qu'il y a un défaut dans le raisonnement que je viens de rapporter, c'est qu'on n'y prouve pas assez ce que l'on vouloit prouver, qui est que tout sentiment est une pensée.

des machines semblables, y faire paroître des perfections que leurs discours ne peuvent me faire douter qui leur soient propres, tandis que ces mêmes perfections ne seront que dans l'auteur de ces machines; en un mot, qu'il a pu mettre à l'extérieur entre elles et moi, le rapport le plus exact et le plus clairement expliqué, tandis qu'il n'y a entre nous qu'une ressemblance faite uniquement pour me séduire, c'est alors que je pourrai appliquer ici ce principe, que Dieu ne sauroit nous tromper, puisqu'en pareil cas, il feroit naître en moi directement et par toutes les voies une erreur que les lumières de la plus pure raison ne pourroient que confirmer.

Si les bêtes donnoient des marques d'invention, des assurances positives de raisonnement, si le cri qu'elles forment, quand on les bat, étoit une preuve claire d'un sentiment extérieur, au lieu de marquer simplement l'effet machinal d'une impression étrangère, comme le son de la cloche lorsqu'on l'ébranle, avec cette différence cependant qu'il y a plusieurs causes qui arrêtent ou qui modifient le cri des animaux, je conclurois alors qu'ils ont en eux un principe capable d'inventer, de sentir, de raisonner; mais n'ayant pas besoin, pour rapporter toutes leurs opérations à des causes immédiates, d'y supposer un principe tel que je viens de le dire, je puis penser que les bêtes sont des machines.

III. Cependant, sans nous arrêter davantage à

prouver ou à défendre ce système, examinons maintenant d'une manière plus succincte les deux autres questions. Je demande donc, en supposant même comme plus certain que les animaux ne sont pas des ouvrages purement mécaniques, sont-ils nécessairement compris dans le système moral? Lorsque j'examine de près toutes leurs opérations, je n'en vois pas qui m'annoncent positivement que les idées qu'on pourroit leur prêter s'élèvent beaucoup au-dessus des choses sensibles; ils me semblent bornés à la terre, et leur ame, de quelque nature qu'elle soit, paroît n'avoir pour fin principale que le corps.

Ils donnent à la vérité comme des témoignages d'attachement, de fidélité, de reconnoissance; mais ces affections forment-elles en eux des vertus proprement dites, c'est-à-dire y sont elles réfléchies, libres, ou plutôt ne sont-elles pas, comme on l'a cru jusqu'ici, des mouvements aveugles et indélibérés, des effets d'une impression réitérée, habituelle, tels enfin que ces actes que forme un enfant qui, à l'âge de huit mois, d'un an, ne mérite encore ni récompense ni punition proprement dite, quoiqu'on use envers lui de douceur ou de sévérité, pour déterminer invinciblement ses penchants par des impressions sensibles, et pour lui faire prendre le parti qu'on désire (1).

---

(1) Quant aux mérites des récompenses ou des châtiments,

Avouons-le même, aurai-je lieu d'attendre aucune sorte de reconnoissance d'un chien, d'un chat ou de quelqu'autre animal auquel je voudrois rendre le plus grand de tous les services, mais qui ne seroit pas accoutumé à en recevoir de moi, et qui en un mot n'auroit eu le temps de contracter à mon égard aucune sorte d'habitude ?

Voyons-nous encore que dans les animaux la tendresse conjugale, les sentiments paternels et l'amour filial s'étendent beaucoup au-delà de quelques circonstances limitées, à l'égard desquelles la nature semble les avoir déterminés elle-même invinciblement, et pour un certain espace de temps, de manière que, ce temps une fois passé, les uns et les autres ne se connoissent presque plus. Quelque examen que nous fassions à l'égard des bêtes, pouvons-nous (à parler sans aucune fiction) y découvrir, par celles mêmes de leurs actions qui marquent le plus de finesse, quelques notions de la

---

ce n'est ni l'indivisibilité, ni la faculté de penser qui l'entraîne; c'est un certain ordre d'idées et une certaine liaison entre ces idées, dont une ame d'ailleurs très éclairée pourroit manquer. Elle pourroit, par exemple, contempler et découvrir avec une très grande facilité, les rapports des nombres et les propriétés de l'étendue; si elle manquoit d'idées morales, elle ne mériteroit ni les récompenses promises à ceux qui vivent conformément à ces idées, ni les châtiments destinés à ceux qui s'en écartent. Maupertuis, *lettre* 5me.

Divinité (1), quelque connoissance d'un suprême législateur, qui règle leur conduite (2).

2. Que si on demande maintenant quelle sorte d'ame nous donnerons aux bêtes, je me contenterai de répondre qu'il n'est pas même d'une absolue

---

(1) Quoi qu'il en soit (*de l'ame des bêtes*), on ne peut penser, dit Diderot, qu'*elles* aient avec Dieu un rapport plus intime que les autres parties du monde matériel; sans quoi, qui de nous oseroit sans scrupule mettre la main sur elles et répandre leur sang? Qui pourroit tuer un agneau en sûreté de conscience? Ce sentiment qu'elles ont, de quelque nature qu'il soit, ne leur sert que dans le rapport qu'elles ont entre elles, ou avec d'autres êtres particuliers, ou avec elles-mêmes : par l'attrait du plaisir elles conservent leur être particulier, et par le même attrait, elles conservent leur espèce. J'ai dit *attrait du plaisir* au défaut d'une autre expression plus exacte; car, si les bêtes étoient capables de cette même sensation que nous nommons *plaisir*, il y auroit une cruauté inouie à leur faire du mal. *Encyclopédie*, au mot BÊTES; voyez aussi l'*Esprit des lois*, liv. I, chap. 1.

(2) La raison par laquelle les lois naturelles sont propres à l'homme, c'est, dit Cumberland, que ce sont certaines propositions touchant les effets qui dépendent des actions comme de leurs causes, ou certains jugements de notre entendement, qui comparant ensemble quelques termes, les joint ou les sépare; décision dont la principale autorité vient de ce qu'on sait qu'elles émanent de *Dieu*. Mais je ne vois rien d'où il paroisse que les bêtes forment des propositions, surtout des propositions de cette nature; beaucoup moins peuvent-elles savoir que c'est Dieu qui les leur imprime, et y conformer leurs actions comme à une règle. *Traité philosophique des lois naturelles*, chap. v, § 2.

nécessité qu'en élevant les animaux au-dessus de l'automate, je leur accorde une ame spirituelle. Nous ne pouvons concevoir, me dira-t-on, que deux substances, l'esprit et la matière; mais je répondrai encore ce que l'on a déjà observé très sagement, que *Dieu a pu former une infinité de substances différentes, et qu'il ne s'est pas engagé de rien créer sans en donner à l'homme la connoissance.* Nous ne concevons que deux substances, donc il n'y en a que deux; ce raisonnement ne me paroît pas concluant, et je crois qu'on pourroit appliquer ici en quelque manière ce que dit Voltaire: « Nous sommes dans le cas d'un pâtre qui, n'ayant « jamais vu que des bœufs, diroit: si Dieu veut « faire d'autres animaux, il faut qu'ils aient des « cornes et qu'ils ruminent. » Je ne suis pas obligé de tout expliquer, et dès là que par préjugé ou par raison je refuse d'admettre le système cartésien; quand je dirois, avec l'auteur du *Voyage du monde de Descartes* (1), que l'ame des bêtes n'est ni matière ni esprit, mais un être mitoyen, je dirois peut-être ce qui semble se prouver par les effets, quoiqu'il ne me soit pas connu par la nature intime de la chose (2).

---

(1) Le Père Daniel.

(2) On peut encore, si l'on veut, supposer dans les bêtes une substance immatérielle et intelligente, un principe qui a des sensations d'une certaine espèce, et des idées confuses, ou plu-

3. Au reste, ce que je dois conclure de tout ce que j'ai observé, il n'y a qu'un instant, c'est qu'en supposant que les bêtes aient une ame, on ne pourroit au moins regarder que comme une opinion très incertaine, pour ne rien dire de plus, celle qui oseroit leur faire tenir un rang dans le système moral.

IV. 1. Enfin, en supposant de nouveau que les animaux se déterminent avec une pleine délibération, qu'en agissant librement ils aient des idées morales, et qu'ils soient capables de vertu et de vice, je demande si les lumières de la raison, c'est-à-dire d'une raison exempte de toute passion et de tout préjugé, nous apprennent que dans ce cas là même ils n'auroient rien à attendre après cette vie.

2. Dès là qu'on n'hésitera pas à donner aux bêtes une ame semblable à la nôtre, et à les comprendre dans le système moral, dès qu'on les assujettira à des lois proprement dites, dès là enfin qu'on leur prêtera des vues, des penchants et des

---

tôt qui a des idées claires, mais qui n'en a point de distinctes et qui manque de notions universelles; en un mot qui est dépourvu de cette espèce d'idées requises pour donner lieu aux pensées raisonnables, et à l'invention. On peut voir, à ce sujet, ce que dit l'auteur des *Réflexions philosophiques sur l'immortalité de l'ame*, depuis le § 74 jusqu'au § 85. Voy. aussi l'*Encyclopédie*, au mot AME DES BÊTES.

motifs pareils à ceux qui se trouvent en nous, et qu'on établira ainsi des rapports réels, exacts et précis, entre le plan dont le souverain être s'est servi à leur égard, et celui dont il a usé envers nous, comme les attributs de l'être infiniment parfait sont invariables (*c.* VIII, IV *et* V), il faudra nécessairement, par le même esprit d'ordre et par les mêmes idées qui nous ont convaincus que notre ame survivroit à la destruction du corps, admettre les mêmes suites pour le système des bêtes que pour celui des hommes, et j'avoue que j'y souscrirois volontiers, si j'observois en elles quelques traces de ce que je trouve en moi, et si je les voyois un peu moins enfoncées dans la matière qu'elles ne le paroissent; je me sens pénétré d'un assez grand fonds de bienveillance pour toute la nature, pour désirer même que cela pût être.

V. Mais que conclure enfin de tout ce que nous venons de dire? Le voici : c'est qu'après avoir observé (I et II), 1° qu'il est au moins fort incertain que les animaux ne soient pas des êtres purement mécaniques; 2° que s'ils ont une ame spirituelle, et capable de sentiments, d'idées, de réflexion, il est très douteux, disons mieux, il est hors de toute vraisemblance que leur ame soit également susceptible de vice et de vertu, de récompense et de punition proprement dite (IV); 3° que si, par supposition, ils sont renfermés dans le même système moral que les hommes, la raison ne nous dit rien

de précis sur leur état à venir, ou plutôt elle nous dit clairement que les circonstances étant les mêmes, il faudroit conclure à leur égard comme au nôtre, il suit de là que, dans les deux premières hypothèses, tout ce qui favorise l'objection qu'on tireroit de l'ame des bêtes, est au moins de la plus grande incertitude, pour ne pas dire faux. Or si, par le principe quatre du premier livre (*c.* II), on ne doit pas nier ce qui est évident, pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur, ni refuser d'admettre ce qui est certain, à cause qu'il se trouve mêlé avec l'incertain, par la même raison, on ne doit pas objecter ce qui est obscur ou incertain pour combattre une vérité que nous avons vu qui étoit appuyée sur des faits certains (comme sont par exemple toutes les dispositions naturelles que nous observons dans le commun des hommes) et sur les principes qui sont liés le plus évidemment à l'idée de la Divinité et à l'état présent des choses. Mais, bien plus, il suit de la troisième remarque que nous avons faite, qu'en admettant comme incontestable tout ce que l'on peut supposer en faveur des bêtes, l'objection que l'on formeroit en disant que leur ame sera anéantie, à la séparation du corps, ne feroit tout au plus que supposer ce qui étoit en question, c'est-à-dire que Dieu peut assujettir quelque créature que ce soit à des lois proprement dites, sans employer les moyens les plus convenables pour procurer la fin qu'il se se-

roit proposée, ou du moins en faisant illusion aux créatures sur ces moyens. Or, comme nos principes détruisent cette supposition gratuite, il ne reste donc plus de ce côté là aucune difficulté contre l'immortalité de l'ame.

On pourroit dire seulement que nous venons de faire bien de l'honneur aux bêtes, en raisonnant sur ce qui les concerne d'une manière si sérieuse; mais aussi pourquoi, par nos discours, nous arrive-t-il quelquefois de nous confondre avec elles, afin de pouvoir vivre comme elles?

CHAPITRE NEUVIÈME.

Réflexions qui suivent naturellement de tout ce qui a été dit sur l'immortalité de l'ame, et sur la loi naturelle.

I. 1. Toutes les réflexions que nous avons faites jusqu'ici, tant sur la liaison naturelle et très ordinaire du bien moral et du bien physique, que sur la réalité d'un état à venir, ne peuvent que décider à la vertu quiconque voudra prendre la peine d'envisager les suites de sa bonne ou de sa mauvaise conduite : les récompenses et les peines d'une autre vie, que Dieu a établies pour donner plus de force à ses lois, sont d'une assez grande importance (dit Locke en parlant des faux jugements (1) que les hommes ont coutume de faire par l'oubli de leurs propres principes) pour déterminer notre choix contre tous les biens ou tous les maux de cette vie, lors même qu'on ne considère le bonheur ou le malheur à venir que comme possible ; de quoi personne ne peut douter (2). Quiconque, dis-je, con-

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XXI, § 70, traduct. de M. Coste.

(2) C'est encore ce que fait observer Leibnitz : Quand il

viendra qu'un bonheur excellent et infini est une suite possible de la bonne vie qu'on aura menée sur la terre, et un état opposé le châtiment possible d'une conduite déréglée, doit nécessairement avouer qu'il juge très mal, s'il ne conclut pas de là, qu'une bonne vie jointe à l'espérance d'une éternelle félicité à laquelle il peut parvenir, est préférable à une mauvaise vie, accompagnée de la crainte d'une misère affreuse, dans laquelle il est fort possible que le méchant se trouve un jour enveloppé, ou pour le moins de l'épouvantable et incertaine espérance d'être annihilé. Tout cela est de la dernière évidence, supposé même que les gens de bien n'eussent que des maux à essuyer dans ce monde, et que les méchants y jouissent d'une perpétuelle félicité, ce qui, pour l'ordinaire, prend un tour si opposé, que les méchants n'ont pas grand sujet de se glorifier

---

seroit, dit-il, aussi vrai qu'il est faux que les lumières naturelles ne nous fournissent pas une démonstration parfaite de l'immortalité de l'ame, il suffiroit toujours à un homme sage que les preuves tirées de la raison ont du moins un grand poids, et assez de force pour donner aux gens de bien une grande espérance d'une autre vie meilleure que celle-ci, et pour inspirer aux méchants une juste crainte d'une très grande punition après cette vie. Car, quand il s'agit d'un grand mal, on doit chercher à s'en garantir, lors même qu'il n'y a pas un grand sujet de crainte, et à plus forte raison s'il est fort vraisemblable qu'on y sera exposé. Lettre sur les *Devoirs de l'homme et du citoyen*, par Puffendorf.

de la différence de leur état, même par rapport aux biens dont ils jouissent actuellement, ou plutôt qu'à bien considérer toutes choses, ils sont, à mon avis, les plus mal partagés, même dans cette vie; mais lorsqu'on met en balance un bonheur infini avec une infinie misère, si le pis qui puisse arriver à l'homme de bien, supposé qu'il se trompe, est le plus grand avantage que le méchant puisse obtenir, au cas qu'il vienne à rencontrer juste, quel est l'homme qui puisse en courir le hasard, s'il n'a tout-à-fait perdu l'esprit? Qui pourroit, dis-je, être assez fou pour résoudre en soi même de s'exposer à un danger possible, d'être infiniment malheureux, en sorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient à échapper à ce danger? L'homme de bien, au contraire, hasarde le néant contre un bonheur infini, dont il doit jouir au cas que le succès suive son attente. Si son espérance se trouve bien fondée, il est éternellement heureux; et s'il se trompe, il n'est pas malheureux, il ne sent rien. D'un autre côté, si le méchant a raison, il n'est pas heureux, et s'il se trompe, il est infiniment misérable; n'est-ce pas un des plus visibles égarements d'esprit où les hommes puissent tomber, que de ne pas voir du premier coup d'œil quel parti doit être préféré dans cette rencontre? la raison nous offre-t-elle rien de plus précis que cette règle (*liv.* II, *c.* VIII, 7me *règle.*), de choisir le parti où il y a moins à

perdre, et infiniment plus à gagner, préférablement à celui où l'on n'a que peu d'avantage à attendre, et presque tout à craindre ?

2. Mais que penserons-nous donc de l'aveuglement de ceux qui s'adonnent au vice, plutôt que de s'attacher à la vertu, maintenant que nous avons reconnu par des preuves positives la réalité d'un état à venir ?

II. 1. S'il est vrai enfin, comme nous nous en sommes convaincus, que nos espérances et nos craintes aient un juste fondement, de quelle importance n'est-il pas de nous accoutumer à réfléchir sérieusement sur un bonheur et un malheur infini (1), dont le choix ne dépend que de nous ? Il ne suffit pas d'y penser ; quelques réflexions vagues et passagères n'auraient pas assez de force pour décider nos penchants, et pour fixer nos résolutions : mais il faut en faire une méditation profonde, et assez fréquente pour nous faire reconnaître le prix du souverain bien après lequel nous devons aspirer pour l'autre vie, et pour nous rendre *inquiets* (2) en

---

(1) Voy. Locke, liv. II, chap. XXI, § 70.

(2) Je me sers ici de l'expression de Locke, lorsqu'il dit que le bien et le plus grand bien, quoique jugé et reconnu tel, ne détermine point la *volonté* ; à moins que, venant à le désirer d'une manière proportionnée à son excellence, ce *désir* ne nous rende *inquiets* de ce que nous en sommes privés. . . . . . Qu'un homme, ajoute-t-il ensuite, soit convaincu de l'utilité

quelque manière de ce que l'amour de la vertu, qui peut seule nous le procurer et écarter de nous les plus grands maux, n'est pas encore aussi fortement gravé dans notre cœur qu'il le devroit être; car ce n'est qu'alors que nous commencerons à nous y porter de toute l'étendue de nos forces.

2. D'un autre côté, nous avons déjà observé qu'il n'étoit pas impossible de changer les inclinations, de réformer les goûts, et de contracter de nouvelles habitudes. « Les hommes, dit encore Locke, peuvent et doivent corriger leur palais, et se faire du goût pour des choses qui ne lui conviennent pas, ou qu'ils supposent ne lui pas convenir. . . . . La mode et les opinions, communément reçues, ayant une

---

de la vertu, jusqu'à voir qu'elle est aussi nécessaire à quiconque se propose quelque chose de grand dans ce monde, ou espère d'être heureux dans l'autre, que la nourriture est nécessaire au soutien de notre vie; cependant, jusqu'à ce que cet homme soit *affamé et altéré de la justice*, jusqu'à ce qu'il se sente *inquiet* de ce qu'elle lui manque, sa volonté ne sera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien dont il reconnoît l'utilité; mais quelqu'autre *inquiétude* qu'il sent en lui-même venant à la traverser, entraînera sa volonté à d'autres choses. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XXI, § 35. En général, l'expérience nous apprend que l'attention plus ou moins grande que nous apportons à considérer les objets que nous pouvons concevoir qui en méritent la peine, influe beaucoup sur nos déterminations.

fois établi de fausses notions dans le monde, et l'éducation et la coutume ayant formé de mauvaises habitudes, on perd enfin l'idée du juste prix des choses, et le goût des hommes se corrompt entièrement; il faudroit donc prendre la peine de rectifier ce goût et de contracter des habitudes opposées qui pussent changer nos plaisirs, et nous faire aimer ce qui est nécessaire, ou ce qui peut contribuer à notre félicité. Chacun doit avouer que c'est là ce qu'il peut faire, et quand un jour, ayant perdu le bonheur, il se verra en proie à la misère, il confessera qu'il a eu tort de le négliger, et se condamnera lui-même pour cela ». Revenons donc à ce que nous disions d'abord, qui est qu'on ne sauroit trop méditer sur l'importance de ses actions et sur leurs suites, qu'on ne sauroit trop se pénétrer des avantages de la vertu, et se remplir des douces et solides espérances qui lui sont propres, de manière qu'on se dispose par là à saisir toutes les occasions d'en faire des actes, et à rejeter comme des biens faux et trompeurs tout ce qui ne peut s'accorder avec elle.

III. 1. En effet, il ne s'agit plus, lorsqu'on s'est convaincu de la réalité du dogme des récompenses ou des peines que le souverain législateur, qu'un Dieu même nous réserve pour une autre vie, il ne s'agit plus, dis-je, de séparer l'*utile* du *juste* et de *l'honnête*, et ce n'est que par une méprise inexcusable, qu'il nous arrive quelquefois de considérer l'un comme étant absolument étranger à l'égard

de l'autre. Nous l'avons déjà reconnu, pour se procurer un bonheur solide, il ne suffit pas de faire attention au bien et au mal présent, il faut encore examiner quelles en seront les suites naturelles, afin que, comparant le présent avec l'avenir, et balançant l'un par l'autre, on puisse connoître d'avance quel en doit être le résultat : or, cette règle et celle que nous avons posée ensuite sont du plus grand usage, lorsqu'on sait que la Divinité ne borne pas à cette vie les effets qui doivent suivre de nos actions.

2. En un mot, ayant observé que le bien commun, c'est-à-dire celui de tout le système des agents raisonnables, est la règle précise de nos devoirs, en tant qu'il renferme dans une juste proportion les trois principes de ce que nous devons à Dieu, aux autres et à nous-mêmes, pour nous faire maintenant une idée exacte de la véritable *utilité*, il ne faut pas considérer simplement ce qui paroît avantageux à telle ou telle personne en particulier pour un temps, et au préjudice d'autrui, mais ce qui est avantageux généralement à tous les hommes et pour toujours : ou du moins, ce qui est tel, que tout le système des êtres raisonnables puisse n'y rien perdre; autrement, ce que l'on fait dégénère en vice, et nous attirera dans cette vie ou dans celle qui doit suivre, des maux qui n'ont aucune proportion avec le faux bien que nous envisagions aux dépens du tout.

3. Puissions-nous donc ne pas oublier qu'il ne se trouve jamais d'opposition entre le bien commun et notre bonheur, parce que, si nous sommes obligés de sacrifier un avantage présent à un plus grand bien que la droite raison nous prescrit de rechercher en faveur des autres, nous trouvons dans ce sacrifice, non-seulement l'acte le plus généreux mais encore le plus propre à procurer pour l'avenir, ou pour l'instant même qui doit suivre, notre véritable félicité.

4. De même aussi on peut observer que si nous nous procurons à nous ou à d'autres un bien réel, c'est-à-dire qui ne soit pas en opposition avec le bien du tout, non-seulement il n'y perdra rien, comme nous le disions il n'y a qu'un instant, mais il ne peut même qu'y gagner. D'abord Dieu en sera glorifié, puisque tout bien qui contribue en quelque chose à notre avantage réel (*c.* v, II *et* IV), tend à nous conserver ou à nous perfectionner, à maintenir ou à augmenter le bon état de nos facultés par un exercice convenable, et par conséquent à nous rendre plus propres à procurer d'une ou d'autre manière, autant qu'il dépend de nous, la gloire du souverain être; ne seroit-ce même que par la fin que je suppose que nous aurons envisagée dans nos actions, et par les sentiments dont nous nous sentirons toujours plus pénétrés, si, en jouissant avec une sage tempérance des plaisirs qu'il nous permet, nous n'oublions pas que c'est à lui

seul que nous les devons. En second lieu, la société y gagnera; car tout se lie, tout s'enchaîne, et il n'y a aucune de nos actions, parmi celles mêmes qui paroissent les plus indifférentes, qui, étant considérée comme ayant été faite dans les circonstances requises pour bien agir, ce qui dépend surtout de la nature des choses, et en partie aussi de ce que comportent nos foibles lumières, ne puisse, généralement parlant, contribuer par la suite au bien de plusieurs de nos semblables. Ainsi, lors même que je récrée mon esprit, que je me promène, et que je fais mille autres choses aussi naturelles, si ces actions sont dans l'ordre, elles me disposent à d'autres actions plus importantes, elles me mettent en état d'en être plus utile aux autres, et par conséquent se joignent déjà au bien que je ferai pour m'acquitter de tout ce qu'exige de moi le rang que j'occupe dans la société, si petit qu'il soit en apparence. A plus forte raison ceci aura-t-il lieu, lorsqu'il s'agira d'actions plus importantes. En un mot, tout ce qui nous règle par rapport à nous-mêmes n'aide pas peu à nous régler aussi par rapport aux autres (1). Quel bien pourroit attendre la société de la part d'un homme qui ne prendroit aucun soin de cultiver sa raison, ni de former son esprit et son cœur à la sagesse et à la vertu ? Et au

(1) *Principes du droit nat.*, 2e part., chap. IV, § 21 et 22.

contraire, que ne peut-on pas se promettre de ceux qui ne négligent rien pour perfectionner leurs facultés et leurs talents, et qui sont conduits vers cette noble fin par le désir de se rendre heureux et de procurer en général le bien commun.

5. On peut dire la même chose de tous nos devoirs; quoiqu'ils se rapportent à différents objets, ils ont cependant une liaison naturelle, en sorte qu'ils rentrent, pour ainsi dire, l'un dans l'autre, et que, s'entr'aidant réciproquement, l'observation des uns rend la pratique des autres plus facile et plus sûre. Il est certain, par exemple, que les sentiments dont on doit être pénétré à l'égard de la Divinité, soit à raison de sa justice, soit en conséquence de ses autres perfections, auront toujours beaucoup de force pour engager les hommes à s'acquitter de ce qui les concerne directement eux-mêmes, et à faire pour le prochain et pour la société, tout ce qu'ordonne la loi naturelle dont l'exacte observation prépare ou assure notre propre bonheur. Telle est la merveilleuse harmonie que la sagesse divine a mise entre les différentes parties du système de l'humanité; que manqueroit-il au bonheur des hommes, s'ils étoient attentifs à suivre de si salutaires directions?

IV. 1. Mais si les trois principes de nos devoirs, qui se trouvent renfermés dans l'amour et la recherche du bien commun, sont ainsi liés ensemble, à les considérer en général et dans tout leur déve-

loppement, il y a aussi entre eux, comme nous l'avons déjà observé (*c.* v, III, 3 *et* IV), une *subordination* naturelle qui servira à décider auquel de ces devoirs on doit donner la préférence, dans les cas où, par des circonstances particulières, ils se trouvent, ou paroissent se trouver dans une sorte de conflit ou d'opposition qui ne permette pas de les remplir tous également.

Le principe général, pour bien juger de cette subordination, c'est que l'*obligation la plus forte doit l'emporter sur la plus foible* (1), et qu'ainsi, parmi les lois particulières de la nature, les inférieures sont limitées en quelque façon par celles d'un rang supérieur.

2. Les actions que ces lois prescrivent comme propres à *avancer le bien commun*, doivent être telles par comparaison, c'est-à-dire les meilleures de celles que nous pouvons concevoir et faire dans les circonstances proposées : en un mot, *il faut toujours choisir le meilleur* (*liv.* II, *c.* VIII, 6me *règle, et liv.* III, *c.* X, *princ.* 22) (2), ce qui doit

---

(1) *Contra officium majus antepone minori*, dit très bien Cicéron. *De Officiis*, lib. I.

(2) *Faites-vous une loi inviolable de suivre tout ce qui vous paroîtra le meilleur.* Manuel d'Epictéte, *Enchyrid.*, cap. LXXV, ou XLVIII, édit. Melhom. Voyez aussi les *Réflexions de Marc-Antonin*, liv. III, § 6, avec les notes de Gataker.

Pour savoir, en tel ou tel cas, ajoute ici Barbeyrac, quelle

même s'entendre en premier lieu des sentiments et des dispositions de l'ame qui sont en notre pouvoir, et en second lieu des actions que nous devons faire. Mais il est à propos de remarquer que ce qui est égal au meilleur, peut avec raison être dit le meilleur, c'est-à-dire que s'il se trouve, autant que nous pouvons l'apercevoir, qu'il est indifférent

---

est *la meilleure action à faire*, il faut deux choses : 1° Qu'on puisse faire un juste discernement entre plusieurs actions, dont les unes sont moins propres que les autres à avancer le bien commun ; 2° et que l'action qu'on a jugée être la plus propre soit en notre pouvoir (*sur Cumb.*, chap. v, § 9, note 2). En effet, comme dit très bien Cumberland, la loi de nature, ou la raison, qui examine les forces de la nature, ne sauroit nous proposer une fin impossible à obtenir, ni nous prescrire des moyens qui surpassent l'étendue de notre pouvoir. L'un et l'autre seroit vain et disproportionné à nos facultés. Or la raison condamne absolument tout dessein d'entreprendre de pareilles choses, chap. v, § 3.

Ajoutons, à l'égard de la première condition que demande Barbeyrac, que, comme il faut donner quelque chose à la foiblesse de nos lumières, on doit convenir, ce me semble, qu'à prendre les choses moralement, nous sommes *censés* faire le meilleur, lorsque, après avoir apporté toutes les dispositions qui dépendoient de nous, à l'examen que nous devions faire de la qualité de telle ou telle action, et, après avoir considéré la nature des choses, autant que notre raison et un cœur droit pouvoient nous aider à la connoître, nous nous déterminons et nous agissons en conséquence de ce qui nous paroît le meilleur.

de laquelle des deux manières nous agissions, en de tels cas, la loi naturelle, la raison, nous donne ou nous laisse la liberté de prendre le parti qu'il nous plaît.

3. Pour savoir maintenant quelle est l'obligation la plus forte ou quel est le meilleur, il ne faut que faire attention à la nature même de nos devoirs, et à leur différents degrés de nécessité et d'utilité; car c'est le vrai moyen de connoître quelle est alors la volonté de Dieu qui, en nous présentant pour loi générale le bien commun (*c.* v, IV), d'où résulte extérieurement sa plus grande gloire, veut que nous envisagions 1° le bien du tout préférablement à celui d'une partie; 2° le bien d'un plus grand nombre de parties préférablement à celui d'une seule, en supposant d'ailleurs toutes choses égales; et 3° enfin, que nous préférions, selon l'étendue de nos lumières et de nos forces, un plus grand bien à un moindre, comme l'exigent la raison et le sentiment de l'ordre (*liv.* II, *c.* VIII, 6me *règle*) : c'est-à-dire, en un mot, qu'il s'*agit uniquement de considérer ce qui est le plus avantageux à l'égard du tout, ou ce qui a rapport à la plus grande partie du bien commun.*

Par cet ordre naturel et aussi évident que les idées de *tout* et de *partie*, et d'autres idées à peu près semblables, les lois particulières sont subordonnées à la loi générale, et entre celles-là les inférieures aux supérieures.

Suivant ces notions, voici quelques règles sur les cas dont il s'agit (1).

4. 1° *Les devoirs de l'homme envers Dieu l'emportent sur tous les autres ;* car le souverain être est le plus grand objet que nous puissions considérer dans le tout (*liv.* III, *c.* x, *princ.* 8), c'est lui qui est la première cause de toutes choses, c'est de lui que tout dépend, et pour le moment présent et pour l'avenir (*liv.* III, *c.* x, *princ.* 22); c'est enfin pour sa gloire qu'il a formé toutes les créatures; et elles ne peuvent espérer de se rendre heureuses qu'en la procurant: ainsi, de toutes les obligations, celle qui nous attache à notre créateur tout puissant, tout sage et tout bon, à l'être infiniment parfait, est sans contredit la plus étroite et la plus forte.

Il suit de là que si, pour apaiser en faveur d'une nation entière un vainqueur irrité, il s'agissoit, par exemple, de rendre à quelqu'autre objet qu'au vrai Dieu un hommage qui ne seroit dû qu'à lui seul, la loi naturelle nous prescriroit de tout sacrifier à la gloire du souverain être, attendant de sa bonté et de sa justice les récompenses d'une autre vie, pour nous et pour tous ceux qui, par les

---

(1) Voyez la note de Barbeyrac, sur le § 15, chap. III, liv. Ier, *Du droit de la nature et des gens*, et Burlamaqui, 2e partie, chap. IV, § 22.

sentiments d'un cœur bien disposé, sauroient les mériter.

5. 2° *Si ce que nous nous devons à nous-mêmes se trouve en opposition avec ce que nous devons à la société en général, la société doit avoir la préférence.* Autrement, ce seroit renverser l'ordre des choses, soit qu'on regarde la société comme formant un tout par rapport à chacun de nous, soit qu'on la considère comme formant une partie considérable de tout le système des êtres raisonnables dont Dieu est le créateur et le chef. Si chaque homme préféroit ses intérêts à ceux de cette même société, ce seroit la détruire par ses fondements, et aller directement contre la volonté de Dieu, qui, ayant subordonné la partie au tout, nous impose l'obligation indispensable de ne jamais nous écarter de la loi suprême du bien commun, ou d'envisager en un mot ce qui a rapport à la plus grande partie de ce bien (*ci-dessus* 1 *et suivants, avec les renvois*).

La règle que nous venons de poser s'applique également à ce qui concerne le bien réel d'une plus grande société, par opposition avec celui d'une plus petite, comme seroit, par exemple, une famille par comparaison à toute une ville, et une seule ville par comparaison à tout un état.

6. 3° *Si, toutes choses d'ailleurs égales, il y a du conflit entre un devoir de l'amour de soi-même, et un devoir de la sociabilité, l'amour de soi-même doit prévaloir :* car, chacun étant directement et

premièrement chargé du soin de sa conservation et de son bonheur, il s'ensuit que, dans le cas d'une entière égalité, le soin de nous-mêmes doit l'emporter sur le soin d'un autre.

Et en effet, il est de l'intérêt du tout que ses parties subsistent et se maintiennent dans un état avantageux, autant que l'ordre universel et la constitution des choses le permettent. Or un des moyens les plus sûrs et les plus directs, c'est que chacun pense à sa conservation et à ses intérêts, comme à une chose qui le touche de plus près, avant de penser à la conservation et aux intérêts d'un autre membre, que nous supposons d'ailleurs qui lui est seulement égal dans l'ordre du bien commun, et qui n'a pas plus de droit que lui à tel ou tel avantage (1).

---

(1) Si nous mettons l'amour de soi-même au premier rang, dans l'examen de la constitution des hommes, ce n'est pas, dit Puffendorf, que nous prétendions que chacun doive se préférer lui seul à tous les autres, ou avoir uniquement en vue son intérêt particulier, indépendamment de celui d'autrui; mais c'est : 1° parce que chacun connoissant *en quelque manière* son existence plutôt que celle d'autrui, les sentiments de l'amour de soi-même précèdent naturellement ceux qui nous portent à nous intéresser pour les autres; 2° parce que le soin de notre propre conservation et de notre propre avantage nous touche de plus près que qui que ce soit. Car quoique nous nous proposions le bien public, cependant, comme nous faisons nous-mêmes partie du genre humain, et qu'ainsi nous devons avoir quelque part à cette utilité commune, il n'y a certaine-

Que s'il y a inégalité dans les devoirs, celui qui a pour objet un plus grand bien suffisamment reconnu, c'est-à-dire qui, toutes circonstances bien pesées, a plus d'étendue, plus de rapport au bien commun, celui-là, dis-je, doit l'emporter (*ci-dessus*, 1 *et suiv.*). C'est ce qui fait dire à un philosophe moderne (1) que l'amour qu'un bon père a pour ses enfants est si pur, que les considérant comme d'autres lui-même, il recherche leur bien comme le sien propre ou même avec plus de soin, parce que, se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens, et ne craint pas de se perdre pour les sauver, ce qui, à plus forte raison, doit être réciproque de la part d'un fils, envisagé dans les mêmes circonstances et par rapport à toute sa famille.

7. 4° Enfin, *si l'opposition se trouve entre deux devoirs qui nous concernent nous-mêmes, ou entre deux devoirs de la sociabilité, on doit préférer celui qui est accompagné de la plus grande utilité*, comme étant le plus important (*ci-dessus*, 1 *et suiv.*).

Ainsi, les lois de la reconnoissance, toutes choses d'ailleurs égales, l'emportent sur les lois de la bien-

---

ment personne qui puisse être chargé plus particulièrement que nous-mêmes de nos propres intérêts. *Droit de la nature*, liv. II, chap. III, § 14.

(1) Descartes, *Des passions*, art. 82, selon l'original.

faisance ou de la libéralité. Au contraire, l'obligation de garder la foi donnée l'emporte sur le devoir de la reconnoissance, et ainsi du reste. La raison de ces maximes, et autres semblables, se déduit aisément de notre principe fondamental; car, il est plus avantageux pour le bien commun de ne pas donner atteinte à ce qui serre les liens de la société d'une manière plus étroite, à ce qui est le plus essentiel pour la maintenir en bon état, pour en assurer les douceurs et la tranquillité, pour y entretenir par la confiance une communication de biens et de services, qu'à ce qui renferme à l'égard de tous ces objets un moindre degré de nécessité.

V. 1. En faisant attention à tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il ne nous sera pas difficile d'établir une formule telle qu'un des hommes les plus sages de l'antiquité (1) vouloit qu'on prît soin de se la faire à soi-même, pour se mettre en état de juger par la seule comparaison des choses avec cette règle, quelles sont celles que l'on doit faire ou celles dont on doit s'abstenir.

En suivant nos principes, notre formule doit être telle: *Cet acte libre est-il, parmi tous les actes* (IV, 1, 2 et 3) *que je puis concevoir et faire dans*

(1) *Formula quædam constituenda est, quam si sequemur in comparatione rerum, ab officio nunquam recedemus.* Cicéron, *De Officiis.*

les circonstances proposées, le plus propre à avancer le bien commun; ou, s'il y a plusieurs actes de cette nature, est-il l'un de ces actes?

Et, si l'on veut examiner ce qui a déjà été fait pour en porter un jugement droit, on dira : *Cet acte libre étoit-il, parmi tous les actes que je pouvois concevoir et faire dans les circonstances proposées, le plus propre à avancer le bien commun; ou s'il y avoit*, etc.

2. Je dis cet *acte libre*, parce que les actions qui ne dépendent pas de notre délibération, et dont notre volonté n'a été la cause en aucun temps ne sont pas soumises à notre direction, ce qui fait encore qu'elles ne sauroient nous être imputées, puisqu'il n'étoit pas en notre pouvoir qu'elles fussent faites ou qu'elles ne le fussent pas.

Mais il faut remarquer que les *omissions* sont mises au rang des actions, ce qui arrive toutes les fois qu'on peut les concevoir comme l'effet d'une suspension volontaire de l'exercice de nos facultés.

3. J'ajoute, *parmi tous les actes que je puis concevoir et faire* : car, premièrement, je ne puis être tenu qu'aux choses dont j'ai déjà ou dont j'ai pu avoir quelque idée, ce qui suppose que je ne me suis pas rendu coupable, en négligeant de former et de cultiver ma raison (IV, 2, *note* 2). En second lieu, je ne puis être obligé qu'à ce qui ne surpasse pas mes facultés. Et il faut avouer que, dans de certains actes qui ne sont pas absolument néces-

saires pour le bien de la société, le plus parfait à l'égard de chaque homme en particulier est censé raisonnablement dépendre autant de la mesure de ses forces, estimées à peu près leur juste valeur, que de celle de ses lumières; par exemple, le temps que celui-ci peut employer au travail ne sera pas le même que celui-là peut y donner. L'un se fatigueroit mal à propos par une application trop constante, et l'autre auroit tort de substituer à des occupations plus utiles et qu'il lui est aisé de soutenir, des amusements qui par là même seroient vains et déplacés.

J'ai dit en dernier lieu *le plus propre*, ou l'*un* des plus propres *à avancer le bien commun*, et cela a été expliqué par tout ce que nous avons observé jusqu'ici (III, 2, *et* IV, 2) (1). Il suffit actuelle-

---

(1) Je n'ai point renfermé les bêtes dans le système des êtres dont j'ai parlé, parce qu'elles ne paroissent pas capables de connoître les rapports qui « sont entre Dieu et des créatures in-« telligentes et raisonnables, ni de s'occuper du bien commun; « ce qui est cause qu'on ne peut pas les considérer comme sus-« ceptibles de vertu, ni même de société proprement dite « avec les hommes; l'une et l'autre, ajoute Cumberland, « étant fondée sur la considération du bien commun, ce bien « commun que les lois naturelles ont directement et immédia-« tement en vue, c'est celui des êtres raisonnables. Je ne nie « pourtant pas qu'elles ne demandent de nous quelque soin « pour ces êtres d'une nature inférieure, entièrement destitués « de raison, et purement corporels; car elles nous enjoignent, « par exemple, de procurer la nourriture aux bêtes, de semer

ment de faire attention à cette vérité : qu'étant moi-même une partie du *tout*, les biens que je puis me procurer dans tout le cours de cette vie, font aussi partie de celui dont je viens de parler, et que par conséquent, ils servent à l'avancer, lorsqu'ils sont réels, et qu'ils n'ont rien de contraire à un plus grand bien possible, quel qu'il puisse être (III, 4).

VI. 1. Si nous recherchons maintenant quel doit être le motif de nos actions, il ne nous sera pas sans doute bien difficile de le reconnoître, puisqu'il se trouve lié immédiatement à nos principes (*liv.* III, *c.* X, *princ.* 22).

L'être suprême a formé les créatures pour sa gloire, et à cette gloire est uni l'ordre et le bien universel; il veut, en un mot, que les êtres intelligents qu'il a formés procurent autant qu'il dépend d'eux le bien commun de tout le système des êtres raisonnables, ce qui renferme aussi à l'égard de chacun de nous en particulier, notre propre perfection et notre bonheur. Or ce bien même

---

« pour faire croître des plantes, de cultiver en général la terre,
« autant que cela peut être utile selon les vues de Dieu, et
« pour le bonheur des hommes. Mais en cela on ne se propose
« pas proprement, ou du moins principalement de perfection-
« ner de telles choses; on regarde seulement l'usage qu'on peut
« tirer de leur concours avec nos propres actions, pour ce qui
« concerne le bien des êtres raisonnables et sensés, etc. Voyez
le *Traité philosophique des lois natur.*, chap. v, § 8, traduct.
de Barbeyrac.

devient le plus grand et le plus parfait motif que la raison puisse proposer à tous les hommes (*ci-dess.*, IV, 2).

2. Qu'y a-t-il qui doive plus nous intéresser que la gloire de notre créateur, seul principe de notre existence, tout grand, tout parfait, et l'unique source de tous les biens? Qu'y a-t-il ensuite qui doive plus toucher un cœur sensible et généreux, que le bien de tous les êtres avec lesquels il peut avoir quelque rapport? Qu'y a-t-il enfin qui soit plus capable de nous déterminer que la vue de notre propre bonheur, après lequel nous soupirons nécessairement? En un mot, et c'est ce qui achève de nous convaincre de la volonté du créateur à cet égard (*liv.* III, *c.* X, *princ.* 23), qu'y a-t-il de plus propre à nous attacher constamment à l'exécution de ses lois, que la réunion de tous ces motifs qui se confondent si naturellement avec l'objet même de nos devoirs, et qui, d'un côté, en nous représentant la volonté de l'être suprême, de manière que nous agissions par un principe de respect pour le souverain législateur, de soumission à sa loi, de désir de lui plaire, et d'exprimer dans toute notre conduite ce qui peut servir davantage à annoncer sa grandeur et ses attributs; de l'autre, en nous laissant envisager tout le bien qui doit résulter de telle ou telle action pour nous et pour les autres, dans cette vie ou dans l'autre, excitent par cela seul dans notre ame ce sentiment si nécessaire de l'obli-

gation parfaite où nous devons nous considérer à chaque instant d'agir de telle ou telle manière (*c.* I, *déf.* 5, 6 *et* 7, *c.* III; II *et* VII, 2)?

3. Il ne s'agit pas ici de séparer les motifs dont je viens de parler; ce seroit encore une fois vouloir désunir ce que la nature des choses, la vérité, la raison, ce que Dieu même unit nécessairement. En vain prétendrions-nous, par un sentiment plus épuré, rechercher tellement la gloire du souverain être, que notre cœur se dérobât totalement au désir de son propre bonheur : j'ose le dire, ces sentiments si purs ne sont qu'une illusion adroite, que de brillantes chimères aux yeux de ceux qui connoissent un peu le cœur de l'homme. La nature nous contraint invinciblement de nous aimer, et lorsque nous croyons nous dégager davantage de cet amour, c'est alors qu'il agit en nous d'une manière plus forte et plus subtile.

4. Mais aussi que penser de ceux qui s'occupent tellement d'eux-mêmes, qu'ils deviennent en quelque sorte à eux-mêmes leur dernière fin, comme s'ils pouvoient trouver en eux, et par leurs propres forces, le véritable bien ? On appelle cela s'aimer; mais convenons du moins que c'est un amour bien faux et bien mal réglé, puisque c'est se soustraire à la fin principale que le souverain être nous a assignée, et qu'il est vrai de dire que le premier et le plus beau moyen de procurer sa gloire, c'est de la désirer et de s'en faire un motif.

Où trouverons-nous rien de plus propre à ennoblir toutes nos actions et à les rendre agréables à la Divinité? Ne craignons pas de l'affirmer, si jamais nous ne perdons ce motif de vue, en considérant d'ailleurs que notre bonheur s'y trouve lié de la manière la plus étroite, tout ce que nous ferons sera dans l'ordre, et toutes nos actions seront autant de pas vers notre félicité. En un mot, il doit se trouver ici la même proportion que nous avons déjà observée entre les lois particulières de la nature (1) : c'est-à-dire que nous devons avoir pour motif, 1° la gloire du créateur, 2° le bien de la société, 3° notre propre bien ; et comme nous envisageons ici, non-seulement tel ou tel bien en particulier, comme lorsqu'il s'agit de comparer l'effet de telle action avec l'avantage qui résulte de telle autre, mais encore le bien en général auquel

---

(1) Par la régle établie (c'est-à-dire par la règle du bien commun), nous apprendrons en général, dit Cumberland, à mettre dans chacune de nos affections et de nos actions la même proportion entre elles et le total de nos forces, que le bien qui revient de chacune d'elles nous paroît avoir la plus grande partie du bien commun que nous soyons capables de procurer dans tout le cours de notre vie. Ainsi nous nous garderons bien d'être empressés pour des choses peu importantes, et négligents dans celles d'une grande conséquence, d'être mous en ce qui concerne le bien public, et ardents à chercher notre intérêt particulier; mais la mesure de nos efforts, sera le plus ou moins de dignité des choses auxquelles nous nous attacherons. *Traité philosophique des lois naturelles*, disc. prélim., § 24.

toute action moralement bonne nous conduit ordinairement, même pour ce qui regarde les autres hommes, à les considérer sous le point de vue le plus étendu, il suit de là qu'il ne sauroit presque se trouver de contrariété entre ces motifs, ainsi que nous l'avons déjà insinué (III, 3, 4 et IV, 4). Celui par conséquent qui se propose avant tout, comme il le doit, la gloire du souverain être, duquel tout dépend, et qui est la source de tous les biens réels, de tous les êtres pris ensemble, celui-là dis-je, se propose et obtient autant qu'il est possible tout le reste.

C'est donc à juste titre que la loi naturelle revendique ici ce précepte : de ne rien faire où l'on n'envisage la gloire du créateur; sur quoi il faut observer cependant que cette maxime ne paroît pas devoir s'entendre dans ce sens, que notre esprit doive former un acte exprès par lequel il rapporte à cette fin les actions qui n'ont avec elle qu'une liaison indirecte, ce qui pourroit quelquefois nous sembler puérile par la disproportion apparente de quelques-uns de nos actes avec cette même fin : mais elle doit au moins se prendre dans ce sens, que nous devons, 1° être attentifs à ne rien faire qui blesse la gloire de l'être souverainement parfait, ce qui pourroit arriver à raison des circonstances, lors même que l'action seroit bonne de sa nature; 2° que nous devons rapporter à Dieu tous nos actes d'une manière que

l'on peut appeler *virtuelle ;* ce qui arrive lorsque notre esprit se trouve habituellement dans la disposition de ne vouloir que ce qui est conforme à l'ordre, à la raison, à la volonté du suprême législateur; nous réservant d'ailleurs à former des actes plus précis de la part de l'entendement, lorsque nous y sommes naturellement engagés par l'importance de certaines actions qui peuvent être rapportées d'une manière plus directe à la gloire du souverain être, et où il est essentiel que nous nous représentions cette fin si noble, et, comme nous le disions il n'y a qu'un instant, si capable d'ennoblir tout ce que nous ferons de ce genre, comme certaines études qui tendent à orner notre ame, certains travaux qui tendent à la perfectionner, ou qui du moins sont conformes à l'état dans lequel nous nous trouvons placés : car alors rien n'est plus dans l'ordre que de considérer cet état, quelque abject qu'il paroisse, comme relatif au système établi par la Divinité, selon lequel il se trouve dans la société des rangs plus ou moins élevés, mais qui tous ont leur utilité propre, et font par là même une partie du plan général dont nous venons de parler. En un mot, si nous nous formons un cœur droit et bien disposé, la nature des choses, la raison, nous indiqueront assez ce qui est le plus propre à élever notre esprit d'une manière plus expresse vers son créateur.

VII. Faisons maintenant une dernière réflexion;

c'est qu'en rassemblant toutes nos idées, on trouve qu'elles se réduisent à un très petit nombre, dont il est aisé de bien sentir l'enchaînement et l'évidence.

Nos actions peuvent être considérées comme autant de *causes*. Le bien ou le mal qui doivent en résulter en sont les effets. Le bien commun est la *fin* à laquelle nous devons tendre, et tout à la fois le *motif* qui doit nous porter à rechercher ce même objet. Enfin, la *proportion* de la cause avec l'effet, et de l'effet avec le *tout* que nous devons envisager, voilà à quoi se réduit tout le plan des *lois naturelles*.

Les habitudes qui seront conformes à ces lois mériteront le nom de *vertus*, et celles qui y seront contraires celui de *vices* (III, VII, 2).

CHAPITRE DIXIÈME.

Systèmes de Hobbes et de Spinosa sur le droit naturel.

Les principes que nous avons suivis jusqu'ici, en considérant avec attention la nature même des choses et leurs différents rapports, paroîtront sans doute bien différents de ceux de Hobbes et de Spinosa ; mais pour mieux connoître ce que nous devons penser des systèmes de ces hommes célèbres, examinons soigneusement tout ce qui sert à les établir (1).

(1) On ne doit pas s'étonner si nous donnons une certaine étendue à l'extrait que nous allons faire du principal ouvrage de Hobbes. Je ne craindrai pas d'avouer, qu'en lisant son *Traité du citoyen*, qui est celui que cet auteur s'est piqué d'écrire avec le plus de méthode et de précision, je me suis presque convaincu que de certains ouvrages étoient plus dangereux, lorsqu'on ne faisoit qu'en présenter çà et là quelques morceaux détachés, que lorsqu'on en faisoit voir d'un seul coup d'œil les principes, les preuves et l'enchaînement; d'un autre côté, le systéme de Hobbes bien développé, nous laissera beaucoup moins de choses à dire sur celui de Spinosa, qui a emprunté, à peu de choses prés, les mêmes idées.

SECTION PREMIERE.

Examen du système de Hobbes.

I. 1. « On a supposé, dit le fameux Hobbes, dans « son *Traité du Citoyen*, que l'homme étoit né « pour la société, et on a fait de cette proposition « le fondement de tout ce qu'on a enseigné sur la « vie civile; mais cet axiome, quoique reçu assez « généralement, est cependant faux (1).

(1) Dans une note sur cet article, Hobbes paroît vouloir nous laisser douter si c'est de la société prise simplement, ou seulement de la société civile qu'il a voulu parler; il avoue que, « puisque la société est actuellement établie entre tous « les hommes, que nous ne voyons personne vivre hors de cet « état, et qu'au contraire, nous les voyons tous se rassembler « et rechercher mutuellement la conversation les uns des au- « tres, il ne niera pas qu'une entière solitude ne soit à charge à « l'homme, selon la nature ou en tant qu'homme, c'est-à- « dire aussitôt qu'il est né; car les enfants ont besoin des « autres pour vivre, et les adultes pour bien vivre; il ne re- « fuse donc pas de reconnoître que, par une nécessité naturelle, « les hommes tendent à la société. Mais, ajoute-t-il un peu « plus bas, quand l'homme seroit né de telle sorte qu'il fût « tout porté à la société, il ne s'ensuivroit pas qu'il y fût réel- « lement propre; car il y a de la différence entre tendre vers « une chose, et être propre à cette chose. » Quel que soit au reste le véritable sentiment de Hobbes à ce sujet, voici le

« 2. Qu'on examine les causes pour lesquelles « les hommes sont rassemblés et jouissent d'une « société mutuelle, on jugera aisément que cela « est ainsi, non parce que selon la nature cela ne

---

raisonnement qui lie les deux endroits que nous venons de rapporter : « Les sociétés civiles, dit-il, ne sont pas de simples « assemblées, mais ce sont des confédérations. Or, les enfants « et les idiots ne sentent pas la force des engagements qui « les forment; les autres, n'ayant pas expérimenté les incon« vénients fâcheux auxquels on est exposé hors des sociétés, « ne conçoivent pas l'utilité de cet état. » Ainsi les premiers « ne sachant ce que c'est qu'une société, ne peuvent y entrer par « leur consentement; les autres, en ignorant les avantages, ne « se soucient pas de se les procurer. « Il est donc évident que « tous les hommes étant nés enfants, sont nés peu propres à la « société : et que plusieurs aussi, ou peut-être le plus grand « nombre, soit par quelque maladie de l'ame, soit par le dé« faut de discipline, demeurent tels toute leur vie. Cependant « les uns et les autres, et enfants et adultes, ont sans contre« dit une nature humaine; ce n'est donc pas la nature, mais « la discipline qui rend l'homme propre à la société. » *Societates autem civiles non sunt meri congressus, sed fœdera quibus faciendis fides et pacta necessaria sunt. Horum ab infantibus quidem et indoctis viris; ab iis autem qui damnorum à defectu societatis inexperti sunt, utilitas ignoratur. Undè fit ut illi qui quid sit societas non intelligunt eam inire non possint; hi, quia nesciunt quid prodest, non curent. Manifestum est ergò omnes homines (cum sint nati infantes) ad societatem ineptos natos esse, permultos etiam (fortassè plurimos) vel morbo animi, vel defectu disciplinæ, per omnem vitam ineptos manere. Habent tamen illi, tam infantes quam adulti, naturam humanam. Ad societatem ergò homo aptus, non naturâ, sed disciplinâ factus est.*

« pouvoit arriver autrement, mais par accident;
« car si un homme aimoit naturellement un autre
« homme, on ne pourroit rendre aucune raison
« pourquoi chacun de nous n'aimeroit pas égale-
« ment tous les autres, comme étant tous égale-
« ment hommes; ou pourquoi il fréquenteroit
« plutôt ceux de la société desquels il lui revient
« plus d'honneur ou plus de profit. Ce ne sont
« donc pas, ajoute-t-il, des compagnons que nous
« désirons naturellement; mais nous recherchons
« seulement à retirer du commerce de nos sem-
« blables quelques marques de distinction ou quel-
« qu'autre avantage. Ce sont là les choses que nous
« désirons en premier lieu; le reste, nous ne nous
« y portons que secondairement. »

3. Hobbes fait ensuite le portrait de la nature humaine dans le dessein de nous bien convaincre qu'il n'y a parmi les hommes ni sentiment de bienveillance, ni aucune autre vue que celles qui naissent uniquement de l'amour de nous-mêmes et de notre propre gloire (1); après quoi il conclut « que
« quoique les avantages de cette vie puissent être
« augmentés par une assistance réciproque, comme
« ils le seront bien plus encore en dominant sur

---

(1) *Si coeunt enim commercii causâ, unusquisque non socium, sed rem suam colit. Si officii causâ, nascitur forensis quædam amicitia, plus habens mutui metûs quam amoris; undè factio aliquandò nascitur, benevolentia nunquam.*

« les autres qu'en entrant avec eux en société, per-
« sonne ne sauroit douter que les hommes ne fus-
« sent plus portés par leur nature à rechercher ce
« premier avantage, qu'à se procurer le second,
« s'ils n'y étoient engagés par aucune crainte. Il
« faut donc établir que l'origine des sociétés nom-
« breuses et durables doit se prendre, non dans
« une bienveillance réciproque, mais dans les
« sentiments d'une crainte mutuelle. »

4. La cause de cette crainte (1) consiste en partie dans l'égalité naturelle, en partie dans la volonté que tous les hommes ont de se nuire, lorsqu'ils sont hors de toute société civile. « La première naît de
« l'égalité (2) des forces, la seconde ne naît pas tou-
« jours des mêmes principes, ni n'est pas partout
« également blâmable : l'un, faisant attention à
« l'égalité naturelle des hommes, permet aux au-
« tres les mêmes choses qu'il se permet à lui-même
« (ce qui est d'un homme modeste, et qui fait une
« juste estimation de ses forces); l'autre, se croyant
« supérieur aux autres hommes, veut que tout ne
« soit permis qu'à lui seul, et s'arroge un honneur
« qui puisse l'élever au-dessus de tous (ce qui
« est le propre d'un caractère féroce). Dans celui-
« ci, par conséqnent, la volonté de nuire naît d'une
« vaine gloire, et de ce qu'il estime mal l'étendue

(1) *De civ.*, art. 3.

(2) *Ibid.*, art. 4.

« de ses forces; dans celui-là elle naît de la néces-
« sité de défendre contre un tel homme ses biens
« et sa liberté ».

Outre cela, la discorde naît encore de la différence des esprits et des caractères, ou du désir de plusieurs, par rapport à une même chose (1).

« Parmi tant de dangers (2), il ne faut pas s'é-
« tonner si nous voulons nous garantir des maux
« qui nous menacent; car chaque homme est porté
« à rechercher ce qui est pour lui un bien et à fuir
« ce qui est pour lui un mal (et surtout le plus
« grand des maux naturels, tel que la mort), par
« une nécessité de nature aussi grande que celle
« qui précipite une pierre en bas (3). Il ne faut
« donc pas trouver absurde, ni se plaindre, ni re-
« garder comme contraire à la droite raison, si
« quelqu'un donne tous ses soins pour conserver
« son corps, ses membres, et en éloigner toute
« douleur. Or, ce qui n'est pas contre la droite
« raison est regardé par tout le monde comme fait

(1) *De civ.*, art. 5 et 6.

(2) *Ibid.*, art. 7.

(3) *Fertur enim unusquisque ad appetitionem ejus quod sibi bonum, et ad fugam ejus quod sibi malum est (maximè autem maximi malorum naturalium, quæ est mors), idque necessitate quâdam naturæ non minore quam quâ fertur lapis deorsùm; non igitur absurdum, neque reprehendendum, neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut à morte et doloribus proprium corpus et membra defendat conservetque.*

« justement et de plein *droit:* car on n'entend au-
« tre chose par le terme de *droit* que la liberté
« que chacun a de se servir de ses facultés natu-
« relles selon la droite raison (1). Ainsi le premier
« fondement du droit naturel, c'est *que chacun*
« *défende sa vie et ses membres autant qu'il le*
« *peut.*

« Mais parce que ce seroit en vain qu'on auroit
« droit à la fin, si on n'avoit pas droit aux moyens
« nécessaires pour l'obtenir, il s'ensuit que chacun
« ayant droit de se conserver, *il a droit aussi de*
« *mettre en usage tous les moyens et de faire tou-*
« *tes les choses qui sont nécessaires pour sa conser-*
« *vation* (2).

« Or, quand il est question, pour quelque homme
« que ce soit, de savoir si les moyens dont il veut
« se servir, et les choses qu'il a dessein de faire sont
« nécessaires ou non à la conservation de sa vie et
« de ses membres, *il est juge* à cet égard de droit
« naturel; car s'il est contre la droite raison que

---

(1) Dans le chap. XIV, art. 4, Hobbes établit la différence entre le droit et la loi. Le *droit* est la *liberté*, la loi est le *lien* qui resserre cette liberté. Ainsi *le droit est une liberté naturelle, laissée et non pas établie par les lois.* Où il n'y aura plus de lois, ajoute-t-il, la liberté restera tout entière; ce qui la restreint, c'est en premier lieu la loi naturelle et divine, après quoi, ce qui nous en reste est restreint par les lois civiles.

(2) *De civ.*, art. 8.

« je juge de mon propre péril, qu'un autre en juge « à ma place. Mais puisqu'un autre devient le juge « des choses qui me concernent, par la même rai- « son, comme nous sommes naturellement égaux, » je jugerai moi, de ce qui le regarde. Il est donc « de la droite raison, c'est-à-dire du droit naturel, « que je prononce sur l'opinion qu'il a, touchant « ce qui est propre à ma conservation, ou ce qui « ne l'est pas (1).

« La nature a donné à chacun droit sur toutes « choses; c'est-à-dire que, dans l'état purement « naturel, et avant qu'on fût entré dans quel- « qu'engagement réciproque, par des conventions, « chacun pouvoit faire tout ce qu'il vouloit et con- « tre qui il lui plaisoit, comme aussi s'approprier « et employer à son usage tout ce dont il vouloit « et dont il pouvoit s'emparer (2). En effet, tout

(1) *De civ.*, art. 9.

(2) *Note de Hobbes.* « Cela doit s'entendre dans ce sens, que « ce que l'on feroit dans l'état purement naturel ne peut jamais « être une injure proprement dite (c'est-à-dire une violation « de droit) envers qui que ce soit; non que dans un tel état, « on ne puisse pécher envers Dieu ou violer les lois naturelles, « mais parce que l'injustice envers les hommes suppose des « lois humaines telles qu'il n'en existe pas dans l'état de na- « ture. Or la vérité de cette proposition, ainsi entendue, est « assez démontrée pour tout lecteur attentif, par les articles « précédents; mais parce que, dans de certains cas, ce qu'il y « a de dur dans la conclusion fait oublier les prémisses, je vais « resserrer l'argument de manière qu'on puisse juger de sa force

« ce que quelqu'un veut lui paroît bon, par cela
« même qu'il le veut, et peut ou servir à sa con-
« servation, ou paroître y servir : de savoir si cela y
« conduit ou non, c'est de quoi nous l'avons éta-
« bli juge par l'article précédent, de manière
« qu'on doit regarder comme nécessaire pour cette
« fin tout ce qu'il juge être tel. D'un autre côté,
« étant établi par l'article 7 que les choses qui
« conduisent nécessairement à la défense de sa
« propre vie et de ses membres se font et s'obtien-
« nent de droit naturel, il suit de là que, dans
« l'état de nature, il est permis à tous de tout avoir
« et de tout faire, et c'est ce qui fait dire ordi-
« nairement que *la nature a donné tout à tous.*
« Par où l'on comprendra encore que dans l'état
« de nature, la mesure du *droit* est l'utilité. »

« plus aisément. Chacun a droit de se conserver par l'art. 7 :
« il a donc droit, par l'art. 8, d'user de tous les moyens néces-
« saires pour cette fin. Ces moyens nécessaires sont ceux qu'il
« juge lui-même tels par l'art. 9. Il a donc droit de faire et de
« posséder tout ce qu'il jugera lui-même nécessaire à sa propre
« conservation. Or ce qui se fait selon le jugement de celui qui
« le fait, se fait justement ou injustement; donc cela se fait
« toujours de plein droit. Il est donc vrai que, dans un état
« purement naturel, chacun a droit de faire tout ce qu'il veut,
« et contre qui il lui plaît, etc. Si quelqu'un prétend qu'il a
« besoin pour sa conservation de ce qu'il pense lui-même n'être
« pas nécessaire, il peut pécher contre les lois naturelles, etc. »
Ipsius ergò facientis judicio id quod fit, jure fit, vel injuria. Itaque jure fit verum ergò est, in statu merè naturali, etc.

Mais ce droit sur toutes choses n'est nullement utile (1), car tous les hommes l'ayant également, c'est comme si personne ne l'avoit (2).

Si l'on ajoute ce droit de tous sur toutes choses au penchant naturel qu'ont les hommes à s'attaquer réciproquement, on ne pourra pas nier que leur état naturel, avant qu'ils formassent entre eux une société, ne fût l'état de guerre de tous contre tous (3).

« Mais on sent bien qu'une guerre éternelle est « peu propre à la conservation du genre humain, « ou de chaque homme en particulier. Or ce qui « ne peut se terminer par aucune victoire, à cause « de l'égalité des combattants, est éternel de sa « nature; car, dans un semblable état, les vain- « queurs même ont toujours à craindre un péril « prochain, de manière qu'on pourroit regarder « comme un miracle, si quelque homme très ro- « buste mouroit accablé sous le poids des ans et « de la vieillesse. On peut apporter ici pour exem- « ple les Américains, et, dans des siècles plus re- « culés, on pourroit citer d'autres nations, qui « maintenant sont civilisées et florissantes, tan- « dis qu'on n'a vu autrefois parmi elles que des « hommes féroces, ne vivant que peu d'années,

---

(1) *De civ.*, art. 11.

(2) Hobbes met ici en marge, *jus omnium ad omnia inutile esse.*

(3) *De civ.*, art. 12.

« pauvres, hideux et privés de toutes les consola-
« tions et de toutes les douceurs de la vie, que la
« paix et la société ont coutume de nous pro-
« curer. »

Dans l'état de nature(1), les plus forts peuvent contraindre les plus foibles à leur obéir désormais, et à leur donner des sûretés là-dessus, « s'ils n'ai-
« ment mieux mourir, n'y ayant rien de plus ab-
« surde que de s'exposer, en relâchant un homme
« foible que l'on tient sous sa puissance, à le ren-
« dre fort et en même temps à nous en faire un
« ennemi. Ainsi, quiconque pense qu'il faut de-
« meurer dans cet état où tout est permis à tous
« les hommes se contredit lui-même; car chacun,
« par une nécessité naturelle, tend à ce qui est
« pour lui un bien; or, il n'y a personne qui pense
« que cette guerre de tous contre tous, qui est at-
« tachée naturellement à un tel état, puisse être
« un bien pour lui. Et c'est ainsi que, par une
« crainte mutuelle, on a pensé qu'il falloit sortir
« d'une semblable situation et s'associer à d'autres
« hommes, de manière que si l'on étoit obligé de
« faire la guerre, ce ne fût pas du moins une guerre
« contre tous, et où l'on se trouvât sans secours(2).

« Mais enfin comme l'égalité des forces et des
« autres facultés des hommes, considérés dans l'état

---

(1) *De civ.*, art. 13.

(2) *Ibid.*, art. 14.

« de nature, ou, ce qui revient au même, dans l'état
« de guerre, ne permet pas de se flatter de pouvoir
« se conserver long-temps, *la droite raison*, c'est-
« à-dire, comme on le prouvera dans un instant, *la*
« *loi de nature dicte qu'on doit chercher la paix,*
« *tant qu'on a quelque espérance de pouvoir en*
« *jouir, et que si on ne peut pas l'obtenir, il faut*
« *chercher les secours de la guerre* (1).

« Comme tout le monde convient qu'on fait
« avec *droit* ce qui n'est pas contre la droite raison,
« nous devons regarder comme fait injustement ce
« qui y répugne, c'est-à-dire ce qui est contraire
« à quelque vérité déduite des vrais principes, par
« un raisonnement exact. Or ce qui est fait injus-
« tement, c'est ce que nous considérons comme
« étant fait contre la loi. La *droite raison* est donc
« une espèce de loi qui, ne faisant pas moins
« partie de la nature humaine que toute autre fa-
« culté ou affection de l'ame, est aussi qualifiée
« naturelle. *La loi naturelle* est donc, pour en don-
« ner ici la définition, le jugement porté par la
« droite raison sur ce que l'on doit faire ou omet-
« tre pour conserver aussi long-temps qu'il est
« possible sa vie et ses membres (2).

« Par la droite raison, dans l'état naturel des
« hommes, j'entends, non, comme font plusieurs,

(1) *De civ.*, art. 15.
(2) *Ibid.* chap. 2, art. 1.

« une faculté infaillible, mais l'acte de raisonner, « c'est-à-dire le raisonnement particulier de cha- « cun, et un raisonnement vrai touchant ses pro- « pres actions qui peuvent influer sur ce qui est « utile ou nuisible aux autres hommes; je dis le « *raisonnement particulier;* car quoique, dans une « société civile, la raison de celui qui la repré- « sente (c'est-à-dire la loi civile) doive être regar- « dée par chaque citoyen comme la droite rai- « son, cependant comme dans l'état de nature, « ou hors de toute société civile, personne ne peut « distinguer la droite raison d'avec la fausse qu'en « la comparant avec la sienne, la raison de cha- « cun est non-seulement la règle de ses propres « actions, qu'il fait à ses risques, mais encore doit « être regardée comme la règle de la raison d'au- « trui dans ce qui l'intéresse lui-même. Je dis « *le raisonnement vrai*, c'est-à-dire qui conclut « des vrais principes bien disposés; attendu que la « violation de la loi naturelle consiste toute dans « un faux raisonnement, ou dans la folie des hom- « mes qui ne voient pas les devoirs nécessaires pour « leur propre conservation, auxquels ils sont te- « nus envers les autres hommes. Or, les principes « de la droite raison à l'égard de ces devoirs, sont « ceux qui ont été expliqués dans les articles 2, « 3, 4, 5, 6 et 7 du premier chapitre. (1)

(1) Note de Hobbes.

« La première loi et la loi fondamentale de la « *nature*, est qu'*il faut chercher la paix, lors-« qu'on peut en jouir; lorsqu'on ne le peut pas, « il faut rechercher les secours de la guerre »;* car nous avons prouvé par le dernier article du chapitre précédent que ce précepte est un jugement de la droite raison. Or, par l'article qui précède celui-ci, nous avons défini que les jugements de la droite raison sont des lois naturelles, dont la loi fondamentale de la nature, etc.; elle est en même temps la première loi, parce que les autres en sont dérivées et prescrivent des moyens de paix ou de défense.

Hobbes déduit en effet (1) plusieurs lois de cette première, comme, par exemple, *qu'il ne faut pas retenir le droit sur toutes choses* (2), et pour cet effet, on s'en désiste mutuellement par des conventions qu'on doit observer exactement et envers tous (3).

---

(1) *De civ.*, art. 3 et suiv.

(2) *Legum autem naturalium à fundamentali illa derivatarum una est, jus omnium in omnia retinendum non esse, sed jura quædam relinquenda vel transferenda esse.*

(3) Mais il faut remarquer que dans le chapitre 2me, art. 2, Hobbes dit : « Que dans l'état de nature, les conventions dans « lesquelles chacun des contractants se fie à l'autre sont in-« valides dans ce sens, que, si l'un des deux a une juste crainte « que l'autre ne tienne pas ce qu'il a promis, il n'est pas tenu « d'effectuer ce qu'il s'est engagé de faire le premier, et que ,

Violer une convention, c'est, selon Hobbes, ce qu'on appelle *injure* ou action injuste, ce qui renferme une contradiction et une absurdité dans la conduite (1).

Il suit de là qu'on ne fait de tort ou *d'injure* qu'à celui avec qui l'on a contracté quelque engagement. Si on ne lui a pas cédé de son droit, on ne lui cause que du dommage. « Dans une société « civile où l'on a transmis tous ses droits à celui « qui la représente, on ne fait d'injure qu'à lui « seul, quelque mal qu'on fasse aux autres. En « effet, si celui qui a reçu le dommage se récrioit, « comme si on lui avoit fait tort, l'auteur de ce « même dommage lui diroit : Que demandez-vous « de moi ? pourquoi ferois-je plutôt à votre gré « qu'au mien, puisque je n'empêche pas que vous « ne vous conduisiez par votre volonté, au lieu de « vous conduire par la mienne ? Or, je ne vois pas « ce qu'on pourroit reprendre dans ce discours, « lorsqu'aucun engagement n'a précédé (2).

« Pour le bien de la paix, on doit se considérer « comme égaux (3).

« par l'art. 9, chapitre 1er, celui qui a une telle crainte est « lui-même juge si elle est bien fondée ou non. D'où Hobbes « donne lieu d'inférer, et doit vouloir que l'on infère, selon « ses principes, que la crainte est toujours juste. »

(1) *De civ.*, art. 3.

(2) *Ibid.*, art. 13.

(3) *Ibid.*, art. 14.

« On doit retenir de certains droits, comme le « droit de défendre son corps, de jouir d'un air « libre, de l'eau et de toutes les choses nécessai- « res à la vie. »

A raison de l'égalité établie par l'article précédent, *on doit accorder aux autres les mêmes droits qu'on demande pour soi-même.*

Lorsqu'on est en contestation, on doit s'en remettre à un arbitre (1).

L'ivrognerie, la crapule, l'intempérance et tout ce qui empêche l'usage de la raison est contre la lio de nature (2).

« Comme il n'y a personne qui n'ait quelquefois « l'esprit exempt du trouble que causent les pas- « sions, rien aussi n'est plus facile dans ces mo- « ments, pour l'homme même le plus ignorant et « le plus rustique, que de bien connoître si ce « qu'il veut faire à un autre est de droit natu- « rel; il ne faut que cette seule règle, se mettre « à sa place; et non-seulement cette règle est fa- « cile, mais elle est encore célèbre depuis long- « temps sous ces termes : *Ne faites pas aux autres « ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît* (3).

« Dans l'état de nature, le juste et l'injuste « doivent se mesurer, non par les actions, mais

(1) *De civ.*, art. 20.

(2) *Ibid.*, art. 25 et 32.

(3) *Ibid.*, art. 26.

« par le jugement et par la conscience de ceux « qui agissent. On fait bien ce que l'on fait néces- « sairement, ce que l'on fait par l'amour de la « paix et pour sa conservation; autrement tout « dommage fait à un autre est une violation de « la loi naturelle et une injure envers Dieu (1). »

Les lois de la nature exigent de notre part un effort vrai et constant de les remplir, c'est-à-dire que nous devons tendre de toutes nos forces à ce que nos actions soient conformes à ces préceptes.

« Mais comme les lois que nous appelons natu- « relles ne sont rien autre chose que de certaines « conséquences que la raison aperçoit à l'égard des « choses qu'on doit faire ou omettre, et que la « loi, dans le sens propre et exact, est un discours « de celui qui commande en vertu du droit qu'il « en a, de faire ou de ne pas faire certaines choses, « les lois dont il s'agit ici ne sont pas, à propre- « ment parler, des lois en tant qu'elles procèdent « de la nature, mais elles sont telles en tant « qu'elles ont été énoncées par Dieu dans l'Écri- « ture Sainte.

« Les lois naturelles ne suffisent pas pour la « conservation de la paix; car la volonté étant en- « traînée par la crainte et par l'espérance, toutes les « fois que les hommes pourront penser qu'il doit

(1) *De civ.*, art. 4, 13, 14, 20, 25, 26, 32.

« naître pour eux un plus grand bien ou un moin-
« dre mal en violant ces lois qu'en les observant,
« leur volonté sera de les violer ; d'où il suit que
« chaque homme ne peut prendre d'assurance
« pour sa conservation qu'en prévenant tout au-
« tre, ou par des embûches, ou à force ouverte.
« . . . . . Par conséquent, tant qu'il n'y a pas
« de garantie à l'égard des autres, on conserve
« son droit primitif, et il suffit, pour remplir la
« loi naturelle, qu'on soit disposé à la paix lors-
« qu'on pourra l'avoir (1). »

Ainsi la loi de nature se tait dans l'état de nature, quoiqu'on ait coutume de garder quelque mesure dans une guerre de nation à nation (2).

---

(1) *De civ.*, cap. v, art. 1.

(2) Dans le chapitre XIII, art. 7, Hobbes est réduit, selon ses principes, à nier que les lois naturelles, même celle qui ordonne de se garder la foi les uns aux autres, obligent les souverains des diverses nations à des actions extérieures conformes à ces lois. Voici un passage où il le dit clairement : « Les so-
« ciétés civiles sont, les unes par rapport aux autres, dans
« l'état de nature, c'est-à-dire dans un état de guerre ; de
« sorte que si elles discontinuent les actes d'hostilité, cela
« ne peut être proprement appelé paix, mais une simple sus-
« pension d'armes pour reprendre un peu haleine, pendant
« quoi, chacun des ennemis observant les mouvements et la
« contenance de l'autre, juge de sa propre sûreté, non par
« des conventions, mais par les forces et les desseins de son
« adversaire ; ce qui est fondé sur le droit naturel, selon le-
« quel les conventions sont nulles dans l'état de nature,

L'exercice de la loi naturelle étant nécessaire pour conserver la paix, et une sécurité mutuelle étant nécessaire pour cet exercice, il résulte de là une nécessité de former des sociétés civiles; ce qui se fait en se désistant réciproquement de ses droits par des conventions, pour laisser le droit sur toutes choses à une seule personne ou à une seule assemblée qui représente la société, de manière qu'il ne reste par là qu'une seule volonté qui doit passer pour la volonté de tous (bien entendu cependant que chacun est censé retenir le droit de se défendre contre la violence) (1).

Comme les hommes ne se soumettent à d'autres hommes que pour leur sûreté, si cette sûreté ne se rencontre pas où nous pensions la trouver, personne ne s'est véritablement soumis et n'a perdu le droit de se défendre selon son propre jugement, ni même ne doit être censé avoir abandonné son droit sur toutes choses (2).

Or on a suffisamment pourvu à la sûreté de chacun, lorsqu'on a établi pour chaque injure de si grandes peines, que ce soit évidemment un plus grand mal de l'avoir faite que de s'en être abstenu; car tous les hommes, par une nécessité de nature,

---

« toutes les fois qu'on a un juste sujet de craindre. » De quoi chacun est juge, selon les principes de Hobbes.

(1) *De civ.*, art. 3 et suiv.

(2) *Ibid.*, cap. VI, art. 3.

choisissent ce qui a pour eux l'apparence d'un bien (1).

Le droit de punir appartient évidemment à celui à qui on a laissé le droit sur toutes choses, c'est à lui à déterminer à son gré l'usage qu'il en doit faire; autrement il n'auroit pas une puissance entière. C'est à lui à assigner le *mien* et le *tien*, le *juste* et l'*injuste*, l'*utile* et l'*inutile*, ce qui est *bon* et ce qui *mauvais*, ce qui est *honnête* et ce qui ne l'est pas (2). C'est à lui à déterminer quelle est la doctrine qu'on doit enseigner; car si l'un commande de faire une chose sous peine de mort naturelle, et que l'autre le défende sous peine de mort éternelle, il suivra de là que toute la société civile ou que tout le pouvoir de celui qui représente une telle société sera détruit.

---

(1) *De civ.*, art. 4.

(2) « Avant qu'il y eût des sociétés civiles, dit encore Hobbes, « le juste et l'injuste n'existoient pas, parce que la nature de « l'un et de l'autre est relative au commandement d'un supé- « rieur, et que toute action est indifférente de sa nature, « chapitre XII, art. 1er, et il établit dans le chapitre XIV, § 20, « que la loi naturelle ordonne d'observer toutes les lois ci- « viles (c'est-à-dire tous les commandements du souverain); « car lorsque nous sommes obligés à l'obéissance avant de sa- « voir ce qu'on nous ordonnera, nous sommes obligés d'obéir « en toutes choses. D'où il suit qu'aucune loi civile, dès là « qu'elle ne renferme rien d'injurieux à la Divinité, ne peut « être contre la loi de nature. »

Quoique l'obéissance qu'on doit à cet empire absolu puisse se refuser dans de certains cas, cependant, comme on ne peut pas en montrer une plus grande, nous l'appellerons obéissance *simple*..... (1).

« Hobbes observe ensuite qu'autre chose est de « dire, je vous donne droit de commander tout « ce que vous voudrez, autre chose de dire, je fe- « rai tout ce que vous me commanderez; car le « commandement peut être tel, que j'aime mieux « perdre la vie que d'y obéir. Or, comme personne « ne peut être tenu à vouloir mourir, encore « moins doit-il être tenu à ce qui seroit pour lui « plus terrible que la mort........»

Après avoir allégué quelques exemples de choses injustes, en quoi Hobbes reconnoît qu'un sujet n'est pas tenu d'obéir au souverain, comme de se tuer soi-même, ou de tuer le souverain, ou de tuer son propre père, il ajoute : « Il y a bien d'autres cas « dans lesquels ce qui est commandé étant déshon- « nête pour les uns, et ne l'étant pas pour les autres, « ceux-ci doivent obéir, mais les premiers peuvent « légitimement s'en dispenser, et cela sauf le droit « absolu qui a été donné au souverain; car le sou- « verain n'est jamais privé du droit de faire mou- « rir ceux qui refusent de lui obéir. Du reste, si « en de tels cas les souverains font mourir le sujet

---

(1) *De civ.*, art. 7 et suiv.

« désobéissant, quoiqu'ils le fassent en vertu du « droit qu'on leur a donné, cependant, comme ils « usent de ce droit autrement que la droite rai- « son ne le demande, ils pèchent contre les lois « naturelles, c'est-à-dire contre Dieu. »

Arrêtons-nous à cet endroit de l'ouvrage que nous venons d'extraire, et jugeons par les principes de Hobbes, mis dans tout leur jour, quel est le cas que nous devons faire de tout son système.

II. 1. Hobbes commence par établir que nous ne sommes pas nés pour la société. La première preuve qu'il en donne(1), c'est que *nous n'aimons pas également tous les hommes* : donc, en tirant les conséquences qu'il en veut inférer, nous ne les aimons pas naturellement; donc nous ne sommes pas faits pour la société.

J'ose dire qu'il ne faut que présenter sous leur véritable forme de semblables arguments pour en faire sentir le peu de solidité. Quoi! parce que j'aimerai mieux mon père que d'autres parents d'un degré plus éloigné, et mon concitoyen qu'un étranger, il s'ensuivra que je ne les aime pas naturellement? Mais il me semble qu'on devroit bien plutôt admirer avec quelle sagesse la nature a proportionné les degrés de bienveillance aux degrés de liaison et de besoin mutuel qui se trouvent

---

(1) *De civ.*, c. 1, art. 2. *Voy.* ci-dessus.

entre les hommes. Est-il donc nécessaire, pour que je sois porté naturellement à la société, que je ne mette aucune distinction entre ceux avec lesquels j'ai des rapports plus prochains ou plus éloignés ? et ces sentiments qui forment les sociétés particulières sont-ils incompatibles avec l'esprit de sociabilité qui nous lie à tous les hommes en général ?

2. Seconde preuve (1). *Nous naissons enfants, donc nous ne naissons pas propres pour la société.* C'est à peu près comme si l'on disoit : nous naissons enfants, donc nous ne naissons pas propres à devenir hommes. On considère les enfants dans la société comme un jeune arbrisseau dans un jardin; il ne porte pas encore de fruit, mais il est fait pour en porter, et la main du jardinier le cultive comme un père de famille travaille à former son fils (*ci-dess.*, IV, III).

Il y a parmi les hommes faits un très grand nombre d'idiots qui ne sentent pas la force des engagements qui forment les sociétés ; d'autres ignorent les avantages qu'elle procure ; donc ce n'est pas la nature, c'est la discipline qui forme les hommes pour cet état. Mais je le demande à Hobbes, est-ce donc par les idiots qu'il faut juger de tout le genre humain ? est-ce par ceux dont les facultés ne se sont pas suffisamment développées ? Y a-t-il

(1) Note de Hobbes sur l'art. 2.

en effet un si grand nombre d'hommes auxquels il soit absolument égal de s'enfermer dans un bois ou de vivre avec leurs semblables ? Les peuples mêmes que nous appelons sauvages, ont entre eux des règles, des lois, des usages, et la plupart forment enfin de véritables sociétés. *Nous avons été formés par la discipline*; je l'avoue; car nous sommes naturellement faits pour avoir besoin d'instruction : il y a plus encore, nous nous en donnons réciproquement à tout âge, et c'est par là même que la nature serre encore davantage les nœuds qui nous lient. (*c.* v *de cet ouvrage*, III, 3e *note*).

3. Troisième preuve. *Nous nous aimons nous-mêmes, nous aimons notre propre gloire, nous aimons nos intérêts*: cela est vrai, et je crois qu'on en doit conclure : donc nous sommes faits pour la société: l'amour de nous-mêmes et de notre propre avantage nous y invite; pour ce qui est de la gloire, ce n'est pas quand on est seul, ni peut-être même hors des sociétés civiles qu'on en peut acquérir. Mais ensuite, pourquoi Hobbes prête-t-il si gratuitement à tous les hommes cet amour-propre dé- réglé qui n'envisage que lui seul dans toute la n- ture(*ci-dess.*, I,3). Pourquoi prétend-il que la *b- veillance* n'entre pour rien dans nos senti- J'ose le dire, rien ne paroît si doux à l'ho- d'aimer ses semblables et de leur rend- offices, lorsqu'il le peut, et qu'il n'es- par des passions qui, pour l'ordina-

que dans de certaines circonstances et à l'égard de certaines personnes.

4. Enfin, *c'est la crainte qui a réuni les hommes :* je conçois en effet qu'elle y aura contribué, et comme c'est un sentiment fort naturel, je concluerai encore : donc les hommes étoient naturellement faits pour la société (*V*. tout le paragr. III du chap. v).

5. Au reste, si ce n'est que de la société civile que Hobbes a voulu parler, comme il semble le dire dans sa première note, quoiqu'ensuite tous ses raisonnements portent également sur la société pure et simple, j'avouerai que les hommes pouvoient être heureux dans l'état de nature, mais ce n'est pas en supposant *le droit de tous sur toutes choses*, qui est le second principe que nous avons à examiner.

III. Par le terme de *droit*, Hobbes entend *la*
berté naturelle de se servir de ses facultés, *selon*
roite raison (1), qui, de son aveu, est la même
que la loi naturelle (2) ; ce *droit*, dit-il en-
st une liberté naturelle laissée et non pas
ar les lois (3). Or la loi naturelle ordonne,
de ne pas retenir le droit sur toutes
ment donc arrive-t-il qu'elle nous laisse

(1)
(2) *Ib*
(3) Voy. . 1, art. 7.
, art. 1.
sur ce même article.

ce même droit (1)? Il ne faut ici qu'opposer Hobbes à lui-même. Dès le premier chapitre il avoue qu'un tel droit *n'est rien moins qu'utile* (2); il venoit de conclure dans l'article qui précède immédiatement, que la mesure du droit dans l'état de nature est l'utilité, et néanmoins le voilà qui, après avoir pris bien de la peine, pour tâcher d'établir son droit *de tous à toutes choses*, pose en fait, qu'il est *inutile*. Bien plus, le terme de *droit*, de la manière dont il l'a défini, et l'épithète *d'inutile* qu'il y joint en marge (3), sont absolument incompatibles; car dans les deux définitions qu'il a données du *droit*, il renferme bien clairement *l'usage de la liberté*, et au contraire, le mot *d'inutile* emporte ici qu'il n'y a pas moyen de faire usage de cette liberté sur le sujet dont il s'agit. Ce n'est pas certainement le caractère de *la droite raison* d'associer ainsi des idées tout opposées.

IV. 1. Mais ne prenons pas garde à ces premières contradictions. *L'homme a droit de défendre sa vie et ses membres autant qu'il le peut :* voilà le fondement de la morale de Hobbes (4).

A cela je réponds que l'homme a ce droit, et qu'il est même obligé d'en faire usage, tant que cela

---

(1) *De civ.*, chap. II, art. 3 et suiv.

(2) *Ibid.*, art. 11.

(3) *Ibid.*, c. II, art. 11.

(4) *Ibid.*, chap. II, art. 2.

n'a rien de contraire à ce qu'il doit à la Divinité ou à ses semblables; mais il peut arriver qu'il soit absolument de son devoir, et par conséquent nécessaire pour le salut de l'ame, de sacrifier sa propre vie en vue d'un plus grand bien, comme de la gloire du souverain être et de l'utilité commune des hommes, toutes choses qu'il n'est pas permis de négliger, quand même cela seroit nécessaire pour notre conservation. Je crois l'avoir suffisamment prouvé (*c.* IX, IV, 1, 2 *et* 3 *avec les renvois ; aussi* III, 1 *et* 2) ; et Hobbes n'a prouvé en aucune manière ce droit absolu, dans le sens où il le prend, à moins qu'il ne regarde comme une démonstration cette *nécessité naturelle* dont il parle (1), et qui est, dit-il, *aussi grande que celle qui précipite une pierre en bas.* Malheureusement Hobbes a contre lui l'expérience; car on a vu plus d'un homme se sacrifier pour sa patrie; donc nous ne tenons pas à la vie par une nécessité invincible. En général, ce que dit Hobbes par rapport à la recherche du bien et à la fuite du mal, n'est vrai qu'autant qu'il s'agiroit du bien en général, c'est-à-dire du bonheur après lequel nous soupirons nécessairement, quoiqu'encore nous ne choisissions pas toujours, pour y arriver, les moyens que la raison nous présente (*liv.* II, *c.* IV, I, 2, *et* II); mais il seroit faux de dire que nous tendions par une

(1) *De civ.*, chap. II, art. 7.

semblable nécessité vers les biens particuliers et que nous fuyions invinciblement de certains maux, tel que pourroit être la mort. Au reste, il plaît à Hobbes de borner toutes nos vues à cette vie, et la nature elle-même, ainsi que la raison, les étendent beaucoup plus loin (*ci-dess.*, *c.* VII, V, 3 *et suiv.*).

2. Supposons cependant pour un instant ce droit si absolu qui regarde notre conservation, s'ensuit-il que nous ayons droit à toutes choses? Les biens étant en commun, comme le suppose l'état purement naturel, ma conservation exige-t-elle que j'aille arracher à mon voisin les fruits qu'il vient de cueillir, et que, par là même, il s'est justement approprié? Je l'invite alors à faire la même chose à mon égard; je l'arme contre moi, ainsi que tous les autres, et comme il naît de là cette guerre contre tous, dont nous parlerons dans un instant, je me fais massacrer au bout de quelques jours, et peut-être de quelques moments.

Est-ce-là le jugement de la droite raison, *qui ne faisant pas moins partie de la nature humaine, que toute autre faculté ou affection de l'ame, est aussi appelée naturelle* (1)? Ne dicte-t-elle pas au contraire à *l'homme le plus rustique et le plus ignorant, que pour connoître si ce qu'on veut faire aux autres est de droit naturel, il ne faut que se mettre à leur place;* qu'en un mot *nous ne devons pas*

---

(1) *De civ.*, chap. 1, art. 9.

faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît (1). S'il n'y a personne qui, *lorsque son esprit est calme*, ne puisse parvenir à connoître cette règle, il est bien naturel qu'on y fasse attention lorsqu'il s'agira de réprimer des passions aussi folles que nuisibles, et on ne pourra s'en prendre qu'à soi-même, si par la suite on se trouve puni d'avoir négligé les conseils de la droite raison.

3. Mais je me trompe, selon Hobbes (2), qui ne craint certainement pas d'avancer les principes les plus contraires. La droite raison n'est autre chose que la raison particulière de chacun, par cela même qu'un autre n'a pas droit de juger de ce qui m'intéresse, ou je soumettrai à mon tribunal son jugement; dans l'état de nature, ou hors de toute société civile, ajoute-t-il dans un autre endroit (3), personne ne pouvant distinguer la droite raison d'avec la fausse, qu'en la comparant avec la sienne; la raison de chacun est non-seulement la règle de ses propres actions, qu'il fait à ses risques, mais encore doit être regardée comme la règle et la raison d'autrui en ce qui l'intéresse lui-même.

Hobbes ignoroit-il, en se formant de semblables principes, que les hommes, en tant que raisonnables, ont, par rapport aux idées, une règle com-

---

(1) *De civ.*, chap. III, art. 26.

(2) *Ibid.*, c. I, art. 9.

(3) *Ibid.*, chap. II, art. 1er, note.

mune : cette règle est *la nature des choses* (1), qu'il faut bien considérer avec le secours de toutes nos facultés, autant qu'elle s'offre à nous ; c'est avec elle qu'il faut comparer et les prémisses et les conclusions, soit qu'on les doive à ses réflexions ou à celles des autres; en un mot, la *vérité* qui est la *rectitude* même des propositions formées, touchant les choses et les actions ou actuellement existantes, ou qui existeront quelque jour, ne peut consister que dans la convenance de ces mêmes propositions avec les choses sur quoi on les forme. Or, qui dit la droite raison, suppose premièrement des principes vrais, exacts, qui dirigent l'entendement, ne lui permettent pas de faire un raisonnement absurde, comme notre auteur lui-même semble en convenir (2).

Si je suis mon caprice, et qu'il me plaise de l'appeler la droite raison, en éprouverai-je moins pour cela toutes les suites funestes que ce caprice peut entraîner après lui (3)?

---

(1) Voyez *Cumb.*, chap. II, § 5 et 6, traduction de Barbeyrac.

(2) Voy. la même note de Hobbes, que nous avons citée en dernier lieu. Voy. aussi le chap. III, art. 3.

(3) Si dans l'état de nature, dit Cumberland, quelqu'un s'avisoit de prononcer que l'aconit est une herbe utile ou même nécessaire pour notre nourriture, et que là-dessus il en prît une bonne dose, elle ne deviendroit pas pour cela un aliment sain, mais le juge crèveroit en dépit de sa sentence. L'efficace

Quel est l'homme enfin, pour peu qu'il ait de sens commun, qui ne concevra pas toujours bien aisément que ce prétendu *droit à toutes choses* dont nous parlions il n'y a qu'un instant, ne peut être bon qu'à hâter sa perte? A propos de quoi lui supposer un tel droit, qu'on est obligé de lui ôter le moment d'après, et que lui ôte enfin la loi narelle, laquelle *exige de notre part un effort vrai et constant de la remplir?* En sorte *que nous devons tendre de toutes nos forces à ce que nos actions soient conformes à ses préceptes* (1)?

4. Mais dans l'état de nature on n'est pas obligé de la suivre; ce n'est pas même une loi proprement dite, car *la loi est un discours de celui qui*

---

des choses qui sont bonnes ou mauvaises à l'assemblage de tous les hommes, n'est pas moins déterminée en elle-même par rapport aux *actions volontaires des hommes*, sur lesquelles roulent les *lois naturelles* ou la *philosophie morale*, qu'à l'égard des qualités naturelles des *aliments* et des *remèdes* dont la *médecine* traite; tout cela ne change point selon les décisions des hommes, fussent-ils juges sans appel.

On ne sauroit donc alléguer aucune bonne raison pour laquelle, dans cet état de nature, la sentence d'un juge donneroit à quelqu'un le moindre droit, lorsqu'elle n'est pas conforme à la règle qu'il doit suivre en jugeant; or ce qui fournit ici la règle des jugements, ce sont les *lois naturelles*, et la *nature* même des *choses* d'où elles se déduisent : de sorte que c'est tout un, qu'on prenne pour règle celle-ci ou celle-là. *Traité philosophique des lois naturelles*, chap. 1, § 28.

(1) *De civ.*, chap. III, art. 30.

commande, etc. (1). Hobbes joue ici sur les termes: quoi, parce que Dieu a gravé sa loi dans mon entendement, au lieu de la graver sur les douze tables, serai-je pour cela moins obligé de m'y conformer? De l'aveu de cet auteur, la droite raison, qu'il appelle une *espèce de loi* (2) et dont il a exposé quelques maximes qu'on ne sauroit contester (3), ne fait-elle pas *une partie de ma nature?* celui qui m'a donné cette nature, ne veut-il donc pas que j'agisse conséquemment à ce qu'il y a en moi de plus noble et de plus capable de me bien diriger (4)?

---

(1) *Ibid.*, art. 33.

(2) *Ibid.*, c. II, art. I.

(3) *Ibid.*, chap. II, art. 2; chap. III, art. 3, 20, 25 et 32, la fin de l'art. 26 et l'art. 30.

(4) Il seroit inutile d'examiner ici quels étoient les véritables sentiments de Hobbes au sujet de la Divinité. Voici un endroit de son *Leviathan*, par lequel on seroit presque porté à croire qu'il en reconnoît l'existence, si on ne le trouvoit pas en contradiction avec lui-même sur cet objet comme sur une infinité d'autres. Après avoir exposé, à sa manière, l'origine des sentiments de religion qu'on remarque dans les hommes, il ajoute: « La connoissance d'un Dieu unique, éternel, infini, tout-puissant, pouvoit se déduire plus aisément de la recherche qu'on fait des causes, des qualités et des opérations des corps naturels, que de l'inquiétude pour l'avenir. Car quiconque remonteroit de chaque effet qu'il voit à sa cause prochaine, et à la cause prochaine de celle-ci, et s'enfonceroit ainsi de suite profondément dans l'ordre des causes, trouveroit enfin, avec les plus judicieux des anciens philosophes, qu'il y a un premier

Les lois naturelles, dit le même auteur, *ne sont pas des lois, en tant qu'elles procèdent de la nature*: comme si on ne devoit pas tenir pour un indice suffisant de la volonté divine, toute proposition que forme la raison humaine en conséquence de la nature des choses ou des facultés que Dieu nous a données, et qui consiste à nous déclarer ce qu'il faut faire ou ne pas faire, sous peine, comme nous l'avons déjà reconnu, d'être punis par des maux réels, ou dans l'espérance d'être récompensés par l'avancement de notre bonheur (*ci-dess., c.* VI *et* VII).

5. Hobbes veut enfin que l'état de nature soit un état de guerre de tous contre tous. Dans le *Traité du citoyen* (1), nous avons vu qu'il la faisoit dériver du droit sur toutes choses : il se contredit

---

moteur, c'est-à-dire une cause unique et éternelle de toutes choses, qui est ce que tous les hommes appellent Dieu. » Or, en accordant, comme fait ici Hobbes, que chaque effet naturel nous mène à reconnoître Dieu pour sa cause, on ne sauroit nier que tous ces effets ne soient déterminés par la volonté de Dieu, chacun selon le genre de détermination qui lui est propre; de manière que s'il est naturel à l'homme de se conduire par la raison en tant qu'elle constitue la plus noble partie de la nature humaine, il faudra reconnoître aussi que Dieu veut que nous la prenions pour règle, quoique d'ailleurs il ne restreigne à cet égard notre liberté que par un *lien moral*. Voyez Cumberland, *Des lois naturelles*, disc. prél., § 7.

(1) *De civ.*, chap. 1, art. 12.

en quelque manière dans le Léviathan (1); car il y établit pour premier principe, que l'état de nature est un état de guerre; d'où il infère ensuite, quoique sans preuves, que tout est permis dans cet état-là. Quoi qu'il en soit, je lui oppose premièrement l'expérience : il avoue lui-même que les nations sont dans l'état de nature, les unes par rapport aux autres (2). Or, avons-nous jamais vu que les nations aient été toutes à la fois dans un état de guerre de tous contre tous, comme il le suppose, et qu'elles y aient fait valoir, les unes contre les autres, le droit sur toutes choses? car c'est même ce qu'aucune convention n'auroit pu les empêcher de faire, comme on le reconnoîtra aisément, en considérant le peu de force que Hobbes laisse aux engagements dans l'état de nature (3).

En second lieu, Hobbes avoue qu'il y a des hommes modestes qui font une juste estimation de leurs forces, et permettent aux autres les mêmes choses qu'ils se permettent à eux-mêmes (4); or des hommes de ce caractère ne seront certainement pas dans un état de guerre réciproque. Le

(1) Voy. *Léviathan*, chap. XIII.

(2) *De civ.*, chap. v, art. 2, *ci-dessus*, avec la note qui y rapport.

(3) Voy. ci-dessus la note qui se rapporte au chap. III, art. 1 et 2 de l'ouvrage de Hobbes, et celle sur le chap. v, art. 2.

(4) *De civ.*, chap. I, art. 4.

même auteur prétend que le désir que plusieurs formeront par rapport à une même chose produira cet état. Mais sommes-nous donc toujours si déraisonnables ou si furieux, que nous ne sachions pas respecter les droits légitimes dans ceux qui les ont acquis d'une ou d'autre manière, et que d'un autre côté nous ne puissions faire aucune attention aux voies d'arbitrage dont Hobbes a fait mention (1)?

Enfin quel est l'homme qui ne sentira pas les inconvénients de cet état de guerre de chacun contre tous, et qui ne sera pas porté par cela même à l'éviter? L'égalité des forces, bien loin d'être une raison de se faire la guerre, est un puissant motif pour ne pas la faire, surtout lorsqu'il faut qu'un seul homme la répète contre tous les hommes. La nature des choses et notre intérêt ne peuvent donc que nous déterminer à la paix, et ce que Hobbes lui-même reconnoît (2).

Si quelques hommes plus féroces entreprennent la guerre, on cherchera à se défendre; mais, en général, dès qu'on n'aura pas des indices suffisants de l'ambition des autres ou de passions à peu près semblables, on n'ira pas supposer en eux une volonté de nous nuire, qu'ils auroient tout lieu

---

(1) *De civ.*, chap. III, art. 20.

(2) *Ibid.*, chap. I, art. 13 et 15.

de craindre qui ne leur devînt funeste à eux-mêmes (1).

V. 1. A l'égard de cet état civil que forme Hob-

---

(1) Dans l'état de nature, dit Montesquieu, l'homme ne sentiroit d'abord que sa foiblesse; sa timidité seroit extrême, et si on avoit là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages; tout les fait trembler, tout les fait fuir.

Dans cet état, chacun se sent inférieur, à peine chacun se sent-il égal. On ne chercheroit donc point à s'attaquer, et la paix seroit la première loi naturelle.

Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne seroit pas celle qu'il auroit d'abord.

Hobbes demande *pourquoi, si les hommes ne sont pas naturellement en état de guerre, ils vont toujours armés, et pourquoi ils ont des clés pour fermer leurs maisons?* Mais on ne sent pas que l'on attribue aux hommes avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre.

Au sentiment de sa foiblesse, l'homme joindroit le sentiment de ses besoins..... J'ai dit que la crainte porteroit les hommes à se fuir; mais les marques d'une crainte réciproque les engageroient bientôt à s'approcher; ils y seroient portés d'ailleurs par le plaisir qu'un animal sent à l'approche d'un animal de même espèce.

Outre le sentiment que les hommes ont d'abord, ils parviennent encore à avoir des connoissances; ainsi ils ont un second lien que les autres animaux n'ont pas. Ils ont donc un nouveau motif de s'unir, et le désir de vivre en société est une loi naturelle. *Esprit des lois*, liv. I, chap. II.

bes, et où il établit un empire absolu, il suffira de remarquer, 1° que le droit sur toutes choses, dont on s'accorde à laisser l'exercice dans celui qui représente la société, est une chimère, comme nous l'avons déjà prouvé (*ci-dess.*, IV, 2); en sorte que nous n'avons l'autorité ni de le transférer ni de le permettre à qui que ce soit. En second lieu, il est même contre toute raison de présumer que les hommes aient jamais accordé à aucun souverain le pouvoir de négliger entièrement les causes naturelles du bien public, et d'y en substituer de toutes contraires (1); 3° il faut dire ici la même chose du jugement du prince sur le *bon* et le *mauvais*, sur le *juste* et l'*injuste*, que ce que nous avons déjà dit (*ibid.* 3) du jugement particulier (2); 4° cet empire souverain se trouve détruit par les principes mêmes de Hobbes; car on doit retenir

---

(1) Ce seroit assurément s'imaginer, dit à ce sujet Locke, que les hommes sont assez fous pour prendre grand soin de rémédier aux maux que pourroient leur faire des fouines et des renards, et pour être bien aises et croire même qu'il seroit fort sûr pour eux d'être dévorés par des lions. *Le Gouvernement civil*, chap. VI, § 17.

(2) Les êtres particuliers intelligents, dit encore Montesquieu, peuvent avoir des lois qu'ils ont faites; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étoient possibles, ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avoit des rapports de justice possibles. Dire qu'il

selon lui (1) le droit de défendre son corps et de jouir de toutes les choses nécessaires à la vie; il reconnoît ensuite qu'il y a beaucoup de choses dans lesquelles on n'est pas tenu d'obéir. Or, qui est-ce qui sera juge pour tous ces différents cas? Sera-ce le souverain? Mais alors c'est comme si on ne se réservoit aucun droit, et ce souverain, par cela même qu'il commande, jugera toujours qu'on doit

---

n'y a rien de juste ni d'injuste, que ce qu'ordonnent ou défendent les lois possibles, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étoient pas égaux.

Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit, comme par exemple, que supposé qu'il y eût des êtres intelligents qui eussent reçu quelque bienfait d'un être différent, ils devroient en avoir de la reconnoissance; que si un être intelligent avoit créé un être intelligent, le créé devroit rester dans la dépendance qu'il a eue dès son origine; qu'un être intelligent qui a fait du mal à un être intelligent, mérite de recevoir le même mal, et ainsi de reste.

Mais il s'en faut bien que le monde intellectuel soit aussi bien gouverné que le monde physique; car quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives, et celles mêmes qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours. *Esprit des lois*, liv. 1, ch. 1er.

(1) *De civ.*, ch. III, art, 14.

se soumettre à ce qu'il ordonne. Ce sera donc, suivant les principes de Hobbes (1), le particulier qui sera juge pour ce qui le concerne; et à cet égard même, son jugement sera toujours droit ; ainsi toutes les fois qu'il jugera qu'il lui est avantageux pour sa conservation de violer les lois du prince, il les violera de plein droit.

Je ne relèverai pas ici toutes les contradictions où Hobbes est tombé par le dernier article que j'ai extrait (2). Il suffit d'observer qu'il y admet des choses déshonnêtes à l'égard de quelques-uns des citoyens, quoique commandées par le souverain, ce qui est contraire à ce qu'il avoit dit plus haut (3), que c'est au prince à assigner ce qui est honnête et ce qui ne l'est pas (4). Secondement, il prétend

---

(1) *De civ.*, ch. I, art. 9, et ch. VI, art. 3.

(2) *Ibid.*, ch. VI, art. 13.

(3) *Voy.* au même endroit, art. 7 et suiv.

(4) Pour trouver sur le même sujet un autre exemple d'une contradiction aussi formelle, il ne faut que lire les deux passages que nous avons cités dans la note sur le chapitre VI, art. 7 et suiv. Ajoutons ici une réflexion que fait Clarke sur les principes de Hobbes : « Si antécédemment à toute loi positive, il n'y a dans la nature des choses ni bien ni mal, je ne vois pas comment une loi peut être meilleure qu'une autre, ni pourquoi une chose sera prescrite par la loi plutôt que le contraire, ni pourquoi même on a pu faire des lois, puisqu'elles sont toutes ou tyranniques ou inutiles. Si l'on dit que les législateurs y ont eu en vue le bien public, on se

que, dans ces circonstances, le souverain a droit de punir le sujet désobéissant, mais qu'alors, usant de son droit autrement que la droite raison ne le permet, il pèche contre les lois naturelles et contre Dieu : or c'est se contredire ouvertement, car il avoit dit plus haut que le droit est la liberté d'user de ses facultés naturelles conformément à la droite raison. Donc, peut-on conclure justement, le prince ne sauroit faire avec droit ce que Hobbes avoue ici qu'il fait contre la raison.

Pour tout dire enfin, les principales causes des erreurs de Hobbes, sont, premièrement, d'avoir commencé par établir le droit absolu et illimité de faire tout ce qui est nécessaire pour notre conservation, sans rien dire auparavant de la loi naturelle. Il déclare dans la suite de son ouvrage, qu'il entend par le *droit la liberté que les lois laissent* (1), et cependant il suppose dans les hommes cette liberté, et il lui donne une étendue sans bornes, avant même que d'avoir expliqué

---

contredit dans les termes, puisque l'on reconnoît une raison du bien public antérieure à la promulgation des lois. Les lois elles-mêmes supposent donc qu'il y a des choses qui, de *leur nature*, sont *bonnes* ou *mauvaises*, tellement que la loi ne fait que confirmer les premières, et ne sauroit rendre les autres bonnes, raisonnables et innocentes. *Preuv. de la Rel. nat.*, chap. III, prem. propos.

(1) Chap. XIV, art. 3.

les lois naturelles qu'on s'aperçoit aisément qui auroient dû servir à la restreindre.

C'est, en second lieu, d'avoir pris la partie pour le tout, et de n'avoir envisagé à l'égard de chaque homme, que ce qui le concerne lui seul, tandis que nos penchants naturels et la raison nous donnent, de manière ou d'autre, une idée suffisante du bien commun, pour nous faire sentir que l'homme ne doit pas avancer son intérêt particulier, indépendamment de celui d'autrui, c'est-à-dire qu'il ne faut jamais s'accommoder en incommodant les autres (1), ni même sans avoir aucun égard à leur avantage.

Troisièmement, c'est d'avoir considéré l'homme comme un être dirigé nécessairement par de certaines lois absolument indépendantes de sa raison, lors même qu'il la lui donne pour règle. Si, comme il en est convenu, cette raison est une partie de notre nature, ne devoit-il pas reconnoître que les passions déraisonnables sont des mouvements déréglés de l'ame qu'on doit regarder comme contraires à cette même nature. Ce n'est, en effet, ni par des enfants, ni par des insensés, ni par des sauvages qu'on doit juger de la nature humaine (*ci-dessus*, c. IV, V).

Passons maintenant à l'examen d'un système

---

(1) Puffend., *Droit de la nat.*, etc., liv. 2, ch. III, § 13.

encore plus récent, mais qui porte à peu près sur les mêmes fondements (1).

---

(1) A proprement parler, on ne peut pas dire que Hobbes et Spinosa aient imaginé un nouveau système, mais ils ont donné l'un et l'autre une nouvelle forme au système d'Épicure, qui fondoit le juste et l'injuste sur les conventions, et qui faisoit consister toute leur force dans la crainte où l'on devoit être que les actions injustes que l'on commettroit ne vinssent à la connoissance de ceux qui sont établis pour les punir. Voy. *Diogen. Laerc.*, liv. x, § 150, n. 37 et 38, *rat. sentent.*)

SECTION DEUXIÈME.

Examen du système de Spinosa.

I, 1. « Par le droit naturel, dit Spinosa (1), je « n'entends autre chose que les règles de la nature « de chaque individu, suivant lesquelles nous con- « cevons que chacun d'eux est déterminé à être et « à agir d'une certaine manière, comme, par exem- « ple, les poissons sont déterminés par la nature « à nager, et les grands à manger les petits, d'où « il suit que les poissons jouissent de l'eau de droit « naturel et absolu, et que les grands, par ce même « droit, mangent les petits; car il est certain que « la nature, considérée en général, a un droit absolu « sur tout ce qu'elle peut, c'est-à-dire que ce droit « s'étend aussi loin que sa puissance : car la puis- « sance de la nature est la puissance même de Dieu, « dont le droit n'est point limité. Or, comme la « puissance universelle de la nature n'est autre « chose que la puissance de tous les individus pris « ensemble, il s'ensuit que chaque individu a un « droit absolu à tout ce qu'il peut, c'est-à-dire

(1) *Tract. theol. polit.*, cap. XVI.

« que le droit de chaque individu s'étend aussi « loin que sa puissance. »

2. Spinosa avertit que, par rapport au droit, il ne met aucune différence entre les hommes et tous les autres individus de la nature. « Car, ajoute-t-il, « chaque chose a droit d'agir selon les lois de sa « constitution, c'est-à-dire selon qu'elle est déter- « minée par sa nature à telle ou telle chose, sans « qu'elle puisse faire autrement; d'où il conclut « que sous la nature les hommes ne sauroient pé- « cher.

3. « Ce n'est point à la raison, dit-il tout de « suite, à régler le droit naturel, mais à la con- « voitise et aux forces de chacun en particulier; « car tant s'en faut que la nature nous ait déter- « minés à vivre selon les lois et les règles de la « raison, qu'au contraire nous naissons tous dans « une profonde ignorance; et, nonobstant la bonne « éducation, notre vie est fort avancée avant que « nous puissions connoître ni raison ni vertu. Ce- « pendant, comme nous vivons avec obligation de « conserver notre être naturel, ce ne peut être « que par les lois de l'appétit, puisque la nature « nous refuse l'usage actuel de la raison, et que « chacun de nous n'est pas plus obligé de vivre « suivant les règles du bon sens, qu'un chat selon « les lois de la nature d'un lion. D'où il s'ensuit « que dans l'état purement naturel nous avons « droit légitime sur toutes choses sans distinction,

« et pouvons en user sans crime, si nous les pou-
« vons obtenir, soit par force, par ruse ou par
« prière, jusqu'à tenir pour ennemi quiconque
« nous empêche de contenter notre appétit. Donc,
« le droit naturel, sous lequel tous les hommes
« naissent et vivent pour la plupart, ne leur dé-
« fend que ce qu'aucun d'eux ne désire, et qui
« n'est point en leur pouvoir : il n'interdit ni la
« discorde, ni la haine, ni la colère, ni la fraude,
« ni rien enfin de tout ce que veut l'appétit.

4. « Cependant, ajoute Spinosa, malgré ces
« grands avantages et cette vaste liberté que donne
« la nature, il n'est pas douteux qu'il ne soit plus
« avantageux aux hommes de vivre suivant les lois
« et la raison, qui ne regardent que ce qui est vé-
« ritablement utile. D'ailleurs, il n'est personne
« qui ne souhaite de mener une vie paisible et
« tranquille, autant qu'il est possible : ce qui ne
« peut néanmoins arriver, tant qu'il est permis
« à chacun de faire ce qu'il lui plaît, et que la
« haine et la colère l'emportent sur la raison. Car,
« nul ne peut vivre en repos et sans inquiétude,
« au milieu des dissensions, des haines, des em-
« portements, et des fourberies que chacun tâche
« d'éviter par toutes sortes de moyens. Ajoutez à
« cela que, n'y ayant rien de plus triste que notre
« vie destituée d'un secours mutuel, il falloit de
« nécessité que les hommes, pour vivre tranquilles
« et heureux, conspirassent unanimement à se dé-

« faire de leur droit naturel, pour le posséder en « commun, et à renoncer leur appétit pour le sou- « mettre à la puissance et aux édits de toute une « communauté : ce que l'on eût néanmoins tenté « vainement, si chacun eût voulu demeurer ferme « dans la résolution de tout sacrifier à la convoi- « tise; car les convoitises ou passions ne sont pas « les mêmes en tous, et c'est pourquoi il falloit « demeurer d'accord de n'écouter que la raison (à « quoi personne n'ose contredire ouvertement, de « peur de paroître manquer de sens), et consentir « en même temps de réprimer l'appétit, en tant « qu'il veut nuire au prochain; de ne point faire « aux autres ce que nous ne voulons pas qu'ils « nous fassent; enfin, de défendre l'intérêt des « autres comme le nôtre propre. »

Tel est, en peu de mots, le système moral de Spinosa, sur lequel nous ne nous arrêterons qu'un instant.

II. 1. Ne chicanons point ce philosophe sur sa définition; il lui plaît d'appeler *droit naturel* (*ci-dessus*, I, 1 *et* 2) ce qui ressemble assez bien à un pouvoir physique; peu m'importe, examinons seulement si ses idées sont vraies, si ses conséquences sont exactes, et s'il n'y a rien dans ses principes qui se contredise.

2. Premièrement, en concevant l'homme comme étant *déterminé par sa nature à telle ou telle chose, sans qu'il puisse faire autrement* (I, 2), comme

par exemple à s'aimer lui-même, à désirer d'être heureux, cette détermination s'étend-elle à tout ce que l'homme peut vouloir ou à ce qu'il peut faire ? Si la nécessité absolue de Spinosa est évidemment fausse, si l'homme est un agent libre, comme nous nous en sommes convaincus, il y a donc des choses sur lesquelles il faut restreindre ce droit qui, selon Spinosa, *s'étendroit aussi loin que sa puissance* (*ci-dessus*, I, 1).

3. En second lieu, ce raisonnement (*ibid.*) : *La nature, considérée en général, a un droit absolu sur tout ce qu'elle peut....... car sa puissance est la puissance même de Dieu, dont le droit n'est point limité. Or, comme la puissance universelle de la nature n'est autre chose que la puissance de tous les individus pris ensemble, il s'ensuit que chaque individu a un droit absolu à tout ce qu'il peut.*

Ce raisonnement, dis-je, est-il bien exact et bien conséquent? « Le pouvoir de la nature est le « pouvoir de tous les individus : donc chaque « individu a un droit absolu à toutes choses » : il falloit conclure au contraire que chaque individu a une certaine partie de droit déterminé, et, par conséquent, que nul individu ne sauroit s'attribuer la partie qui est échue à tout autre individu de l'univers.

D'ailleurs, il plaît à Spinosa de confondre Dieu et la nature, qu'il prend pour la collection de tous les êtres, quoique dans son système ils ne forment

cependant qu'un seul être ; mais nous avons reconnu, par des preuves évidentes (*liv.* III, *c.* II, IV *et suiv.*), que Dieu, l'être nécessaire, le créateur, devoit être distingué de tout cet univers qu'il a créé, et où nous n'apercevons, de tous côtés, que des êtres contingents.

4. Troisièmement, lorsque Spinosa veut prouver que l'homme n'est pas tenu de se conduire par la raison, ce qu'il avance à ce sujet (*ci-dessus*, III, 1) ne forme-t-il pas encore un argument bien singulier ? Dans notre enfance, nous n'avons pas l'usage de la raison : donc, lorsque nous jouissons de cet usage dans la suite de notre vie, nous ne sommes pas obligés d'en suivre les règles (1). On concluroit également que nous ne devons jamais nous servir de nos pieds pour marcher, ni de nos mains pour saisir les corps, parce que ces membres, dans l'enfance, sont trop foibles pour être de service ; ou que jamais nous ne devons agir en hommes, parce que nous avons été enfants.

Supposons cependant qu'il ne soit question ici que d'un certain âge, ou d'un certain état d'abrutissement ou de folie, dans lesquels on ne puisse faire aucun usage de sa raison, j'avoue qu'alors les principes de Spinosa ne sont pas si dangereux : car, lorsqu'on n'a pas cet usage, la nature dispose les choses de manière, ou qu'on a très peu de moyens

---

(1) M. L. F., *Preuv. de*, etc., tom. 1, sect. 4, ch. 11.

de nuire, ou qu'on se trouve sous la direction d'autrui; mais il me semble que c'est en vain qu'on dispute sur les droits de ceux qui sont dans cet état, leur condition ne tire pas plus à conséquence pour les personnes raisonnables, que la disposition d'un malade ne peut servir à juger de la constitution naturelle du genre humain (1).

Pour ce qui concerne le droit sur toutes choses, il n'y a pas même un seul de ces gens destitués de raison qui ne puisse être conservé d'une autre manière que par un tel droit; et à l'égard de ceux dans qui la raison s'est tant soit peu développée, il n'y a en aucun, comme nous l'avons déjà observé, qui ne puisse concevoir aisément que ce même droit ne peut que lui être extrêmement nuisible par les efforts contraires de tous les autres (*ci-dess.*, *section* 1re, IV, 2).

Il est encore à propos de remarquer que, pour être obligé de vivre conformément à la raison, il n'est pas nécessaire qu'on soit *déterminé*, pour me servir des termes de Spinosa, à agir suivant cette règle, *de manière qu'on ne puisse faire autrement* (*ci-dessus*, I, 2), mais il suffit qu'il soit en notre pouvoir d'y agir en effet, et que nous puissions reconnoître que nous sommes liés à cet égard par des motifs ou des liens moraux, tels qu'ils conviennent à la nature d'un être libre et raisonnable.

---

(1) Puff., *Droit de la nat.*, liv. 2, chap. 11, § 3.

Je ne dirai rien ici de cette obligation de conserver son être naturel, que Spinosa suppose, et dont il est même bien difficile d'apercevoir le fondement dans son système. J'en ai parlé, en examinant les principes de Hobbes (*sect.* 1re, IV), et la raison nous dit assez dans quelles bornes le soin de notre conservation et de nos intérêts par rapport à cette vie doit être renfermé.

5. Quatrièmement, lorsque Spinosa daigne enfin nous donner (*ci-dessus*, I, 4) des conseils plus salutaires que son premier principe du droit à toutes choses, s'accorde-t-il avec lui-même (1)? Il oublie sans doute que dans son système nous serions aussi peu libres que les animaux et les plantes; il oublie que les passions, la convoitise, sont les lois de notre nature, qui nous déterminent *sans que nous puissions faire autrement*. Si les avis de Spinosa s'adressoient aux hommes les plus forts et les plus puissants, et qu'il les invitât à soumettre les plus foibles à leur empire, de tels avis s'accommoderoient très bien avec la nature de l'amour-propre, qui tend à dominer, et à tout s'assujettir, de même que les grands poissons, pour me servir de la comparaison de Spinosa, cherchent à manger les petits. Mais présenter indistinctement à tous les hommes des maximes de douceur et de paix, n'est-ce pas vouloir que les petits poissons se laissent manger

(1) M. L. F., *Preuv. de*, etc.

par les plus gros, et que les gros craignent d'être mangés par les petits?

D'ailleurs, quand les hommes jouiroient de la liberté la plus parfaite (contre l'hypothèse de Spinosa), le remède qu'il tâche d'appliquer à son principe meurtrier ne fait que pallier le mal au lieu de le guérir. Car si, avant les conventions des hommes et les lois civiles, rien n'est bon, rien n'est mauvais, rien n'est juste, rien n'est injuste, il seroit donc vrai qu'avant l'établissement des lois humaines qui défendent, par exemple, l'homicide, il étoit aussi bon, aussi juste, aussi louable d'ôter la vie à un innocent, que de la lui conserver; que c'étoit une chose absolument indifférente, et que rien ne m'oblige en conscience à suivre les lois que les hommes ont dictées pour défendre l'un plutôt que l'autre. Ce sont des lois purement arbitraires, auxquelles chaque homme en particulier n'est point obligé d'obéir.

Quelle obéissance dois-je aux autres hommes? Quel est le fondement d'une obéissance de cette espèce? Les hommes qui m'ont précédé avoient-ils quelque droit sur ma liberté? Ont-ils pris mon avis pour borner ma puissance naturelle? Quand j'aurois été appelé à leurs délibérations, et que j'aurois ratifié leurs lois par mon consentement volontaire, est-ce un engagement inviolable que celui qui n'a point d'autre appui que ma parole? Où est la règle qui me prescrive d'être fidèle à mes engagements?

Il n'y a donc que la crainte seule du châtiment qui puisse m'empêcher de violer les lois civiles. Mais si le spinosisme est vrai, plein de mépris pour ces lois, je suis libre de les suivre ou de ne pas les suivre. Mon unique attention doit être de me soustraire à leur rigueur. Suis-je assez heureux pour me faire un parti puissant dans un état, j'en renverserai tous les établissements, et j'en substituerai d'autres. Suis-je assez malheureux pour être le plus foible, mais assez adroit pour me dérober à la lumière et au supplice, je prendrai mes penchants pour mes lois, et, s'ils me portent à faire couler un poison lent dans les veines de mon père, je n'y résisterai pas; j'userai d'un droit que la nature me donne, et que personne n'a pu me ravir.

Ces conséquences font horreur, mais elles suivent nécessairement du système de Spinosa, qui ne peut les nier sans se contredire dans les termes. Car s'il réplique que le bien de la société demandoit qu'on défendît l'homicide par des lois, c'est avouer qu'il y a des choses bonnes, et qu'il y en a de mauvaises avant l'établissement des lois humaines; qu'il est des choses contraires au bien de la société, et qu'il en est que la raison approuve nécessairement, comme étant propres à notre nature, et convenables à tous les hommes en général.

III. Ce que nous venons de dire suffit pour nous faire reconnoître combien les principes de Spinosa et ceux de Hobbes sont contraires aux plus pures

lumières de la raison, et combien ils se détruisent d'eux-mêmes. Peut-être auroit-on lieu d'être surpris que de pareils systèmes aient pu faire quelque fortune parmi les hommes, si l'expérience ne nous apprenoit avec quelle facilité nous nous laissons prévenir pour tout ce qui flatte nos penchants déréglés, et quel est l'aveuglement funeste où l'empire des passions précipite ordinairement ceux qui s'en rendent volontairement les esclaves.

Un des plus sûrs moyens de nous armer contre elles et d'éloigner tout ce qui pourroit s'opposer à notre bonheur, c'est de nous pénétrer toujours davantage des vérités que nos dernières réflexions nous ont fait reconnoître? Après leur avoir donné toute l'étendue que méritoient des objets si importants, ne négligeons pas d'en exposer en peu de mots tout le précis : heureux si désormais je pouvois ne les perdre jamais de vue!

CHAPITRE ONZIÈME.

Réduction des principes du quatrième livre.

1er Principe. « Le premier conseil que me donne « la raison, après m'avoir fait sentir la dépendance « où je suis de l'être souverainement parfait, c'est « de conformer toutes mes actions à ce que je pour- « rai connoître de sa volonté, parce que, dans l'état « des choses, je vois immédiatement qu'il n'y a « pas de route plus sûre ni plus abrégée pour ar- « river au bonheur ou pour m'en rapprocher (*c.* II).

2e *Principe.* « Avec un peu d'attention, je ne « puis douter que l'être suprême, qui aime néces- « sairement l'ordre, qui a pour fin sa gloire et le « bonheur de ses créatures, ne m'ait prescrit en « effet des règles de conduite, et qu'en un mot, la « *raison*, qui déjà m'oblige par elle-même, puisque « ce n'est que par elle que je puis agir conséquem- « ment au désir nécessaire que j'ai pour le bon- « heur, ne m'oblige encore par la volonté du sou- « verain être, et ne forme ainsi une loi propre- « ment dite, qui est ce qu'on peut appeler *la loi* « *naturelle* (*c.* III, IV, I).

3e *Principe*. « Dans toutes les choses où le créa-
« teur n'a pas restreint l'usage de nos facultés, il
« laisse les hommes maîtres d'en user ou de n'en
« pas user comme ils le jugeront à propos. De là
« naît cette espèce de droits *arbitraires*, qui sont
« tels qu'on peut en faire usage ou ne pas le faire,
« les retenir ou y renoncer en tout ou en partie,
« ce qui les distingue des droits *nécessaires* aux-
« quels on ne peut renoncer à son gré (*c*. III, VI,
« 1 *et* 2).

4e *Principe*. « Le droit pris ainsi pour une qua-
« lité personnelle, pour un pouvoir moral que
« l'homme a de se servir d'une certaine manière de
« sa liberté et de ses forces naturelles, soit par rap-
« port à lui, soit à l'égard des autres hommes, en
« tant que cet exercice de ses forces et de sa liberté
« est approuvé par la raison, le *droit*, dis-je,
« pris en ce sens et considéré dans ses effets par
« rapport à autrui, produit en général une *obli-*
« *gation* qui y répond, c'est-à-dire toutes les fois
« que la nature même des choses n'offre pas un
« conflit de droits à peu près semblables, ou tels
« enfin que l'un puisse servir raisonnablement à
« modifier les effets de l'autre (*c*. III, VI, 1 *et* 2).

5e *Principe*. « Pour nous aider à développer
« tous les préceptes que la loi naturelle renferme,
« il est à propos de faire attention aux dispositions
« et aux penchants naturels et raisonnables qui
« sont dans l'homme : car, tout instinct, toute lu-

« mière, toute disposition naturelle qui se rap-
« porte directement aux vues du créateur, en nous
« conduisant au bien, ou par elle-même, ou par
« les motifs qu'elle nous présente, devient dès
« lors, par cet accord avec la raison, la voix de
« Dieu même (*c.* IV, II).

6e *Principe.* « Les principales marques des con-
« noissances et des penchants naturels, envisagés
« maintenant par opposition aux penchants parti-
« culiers de chaque homme, ou à ce qui n'est que
« l'effet de l'éducation, de la coutume ou du pré-
« jugé, sont : 1° l'universalité prise moralement,
« c'est-à-dire en tant qu'elle ne souffre que des
« exceptions particulières, et qui n'entrent pas
« dans la constitution des hommes prise en général
« et selon ses principaux développements ; 2° la
« perpétuité, en tant qu'on ne la considère non
« plus que moralement, et par rapport au commun
« des hommes (*c.* IV, III, IV *et* V).

7e *Principe.* « A cette étude des penchants na-
« turels dont l'effet est d'exciter par eux-mêmes
« notre attention, mais que nous ne devons suivre
« qu'autant qu'ils sont vérifiés et confirmés par la
« raison, il faut joindre encore, pour avoir un
« système complet des lois naturelles, la considé-
« ration de toutes les circonstances, de tous les
« rapports dont la nature humaine est ordinaire-
« ment accompagnée. De cette manière, je pourrai
« connoître à tous égards ce que la raison, ce que

« l'ordre, et en un mot ce que Dieu même exige « de moi (*c.* IV, VI).

8ᵉ *Principe.* « En considérant l'homme sous « trois rapports principaux, à l'égard de Dieu, de « lui-même et des autres hommes, le développe« ment de la plupart de nos inclinations naturelles, « la raison, l'ordre, tout nous conduit à un sen« timent d'amour qui nous lie par-dessus toutes « choses, au créateur, au monarque, et au père « commun de tous les hommes, qui nous attache « à nous-mêmes, qu'il a formés pour sa gloire et « pour le bonheur dont nous sommes susceptibles, « et qui nous enchaîne les uns aux autres par des « liens que nous ne saurions manquer de respecter « sans nous rendre coupables envers l'être su« prême, dont la charité bienfaisante nous a sou« mis à un ordre si sage, et exige de nous que » nous soyons *sociables* (*c.* V, I *et suiv.*).

9ᵉ *Principe.* « En un mot, la règle générale, la « grande règle de nos devoirs, c'est l'amour et la « recherche du bien commun de tout le système « des agents raisonnables, autant qu'il est en « notre pouvoir de le procurer, et en tant qu'il « renferme dans une juste proportion ce qui est « agréable au souverain être (c'est-à-dire ce qui « contribue le plus à sa gloire), et ce qui est avan« tageux à la société humaine en général, et à cha« cun de nous en particulier, de manière cepen« dant que si l'un de ces devoirs et de ces intérêts

« se trouvoit pour le moment, et par des circon-
« stances extraordinaires, dans une sorte de conflit
« avec l'autre, le plus petit, par une subordination
« naturelle, le cédât au plus grand (*c.* v, IV, 2).

10[e] *Principe.* « Il y a un charme attaché à tout
« mouvement de l'ame où la bienveillance domine.
« La haine, au contraire, et toutes les passions qui en
« prennent naissance, sont nécessairement accompa-
« gnées d'un sentiment douloureux par l'idée d'une
« sorte de mal qui nous afflige dans l'objet qu'on
« hait. Il suit de là, qu'en se livrant à cette bienveil-
« lance universelle, qui renferme toute la loi natu-
« relle, on s'ouvre à soi-même une source abondante
« des plus purs délices ; on s'attire en même temps
« la bienveillance du souverain être, et celle de ses
« semblables avec les avantages qui peuvent en ré-
« sulter ; on obéit enfin à la raison, qui est la règle
« la plus sûre pour nous rapprocher du bonheur.
« Mais tout le contraire arrive, lorsqu'on tient une
« conduite opposée ; et, pour tout dire en un mot,
« il paroît manifestement que le plan de la sagesse
« divine a été de lier naturellement le mal physi-
« que avec le moral, comme l'effet avec sa cause,
« et d'attacher au contraire le bien physique ou le
« bonheur de l'homme au bien moral ou à la pra-
« tique de la vertu (*c.* vi).

11[e] *Principe.* « Cependant, à ne considérer que
« les bornes de la vie présente, cette espèce de
« sanction de la loi naturelle n'est pas suffisante :

« 1° parce qu'elle n'ajoute rien aux conseils de la
« raison, et qu'ainsi le souverain être ne nous lie-
« roit que très imparfaitement, s'il ne nous pré-
« sentoit ici aucun motif que nous puissions re-
« garder en quelque sorte comme étranger à la
« nature même des actions qu'il prescrit ou qu'il
« défend; 2° parce qu'en reconnoissant effective-
« ment que par la nature des choses, ajoutons
« même, et par divers établissements humains, la
« vertu, généralement parlant, a déjà ici-bas sa
« récompense, et le vice sa punition, il est vrai
« de dire cependant que cet ordre, si juste, ne
« s'accomplit qu'en partie, et que l'histoire et
« l'expérience de la vie humaine font voir un très
« grand nombre d'exceptions à cette règle (*c.* VI,
« XI et XII).

12e *Principe.* « Mais il est déjà aisé de s'aperce-
« voir que la destruction du corps n'entraîne pas
« nécessairement celle de l'ame, ou de ce principe
« qui pense en nous, qui sent et qui compare ses
« sensations et ses pensées. Ces deux êtres diffè-
« rent entre eux, non-seulement par les lois par-
« ticulières qui sont propres à chacun d'eux, mais
« par leur nature; c'est-à-dire que nous devons
« considérer notre ame comme un être *simple, in-*
« *divisible*, par opposition au corps considéré
« comme un être composé, étendu et divisible
« (*c.* VII, II).

13e *Principe.* « La sanction proprement dite de

« la loi que Dieu nous a imposée se manifestera
« dans une autre vie. Nos dispositions, nos pen-
« chants naturels confirmés par la raison, par l'idée
« de l'ordre, et rapprochés des notions distinctes
« qui se trouvent renfermées dans l'idée de l'être
« infiniment parfait, et qui nous apprennent ce
« qu'il se doit à lui-même, ne nous permettent
« pas de douter que notre ame ne survive à la de-
« struction du corps, pour recevoir la juste rétri-
« bution de ses œuvres.

« Quant à l'objection prise de l'ame des bêtes,
« elle cesse, avec un peu d'attention, de former une
« difficulté réelle contre la sanction proprement
« dite de la loi naturelle, dans quelque système,
« dans quelque ordre qu'on veuille les placer (*c.*
« VII, III *et suiv.*).

14e *Principe.* « L'immortalité de l'ame une fois
« reconnue, il s'ensuit premièrement que nous ne
« saurions trop méditer cette importante vérité et
« nous en pénétrer trop vivement (*c.* IX, I *et* II);
« il s'ensuit d'ailleurs qu'on ne peut plus séparer
« l'utilité du juste et de l'honnête, c'est-à-dire
« que nos véritables intérêts (en prenant ici ce
« terme, non par rapport à des circonstances par-
« ticulières, mais dans toute son étendue), ne
« peuvent jamais se trouver en contradiction avec
« nos devoirs; car, pour se procurer un bonheur
« solide, il ne suffit pas de faire attention au bien
« et au mal présent, mais il faut encore examiner

« quelles en seront les suites, afin que, comparant
« le présent avec l'avenir, et balançant l'un par
« l'autre, on puisse connoître d'avance quel doit
« en être le résultat : autrement, on s'exposeroit
« à prendre à chaque instant pour l'utile ce qui
« n'est en effet rien moins qu'avantageux; et au
« contraire, on regardera comme funeste ce qui
« devient par ses suites un véritable bien (*c.* IX,
« I, II *et* III).

15e *Principe.* « En un mot, ayant observé que
« le bien commun de tout le système des êtres rai-
« sonnables est la règle précise de nos devoirs, en
« tant qu'il renferme dans une juste proportion
« ce que nous devons à Dieu, aux autres et à nous-
« mêmes; pour nous faire maintenant une idée
« exacte de la véritable *utilité*, il ne faut pas con-
« sidérer simplement ce qui paroît avantageux à
« telle ou telle personne en particulier, pour un
« temps, et au préjudice d'autrui (*c.* IX, 4),
« mais ce qui est avantageux généralement à tous
« les hommes et pour toujours, ou du moins ce
« qui est tel que tout le système des êtres raison-
« nables puisse n'y rien perdre : autrement, ce
« que l'on fait dégénère en vice, et nous attirera
« dans cette vie ou dans celle qui doit suivre, des
« maux qui n'ont aucune proportion avec les inté-
« rêts particuliers et le faux bien que nous envi-
« sagions aux dépens du tout (*c.* IX, 2 *et* 3).

16e *Principe.* « Si d'un côté il y a une liaison

« entre nos devoirs qui fait que le plus grand bien
« qu'il soit en notre pouvoir de procurer, est pres-
« que toujours de nature à pouvoir rejaillir égale-
« ment sur tous; de l'autre, aussi, il y a une
« subordination entre ces mêmes devoirs, qui
« nous enseigne quel est celui qu'on doit préférer
« dans le cas où, par des circonstances particulières,
« ils se trouvent dans une sorte de conflit ou d'op-
« position qui ne permet pas de les remplir tous
« également.

« Le principe général, pour bien juger de cette
« subordination, c'est que l'*obligation la plus forte*
« *doit l'emporter sur la plus foible*, et qu'ainsi,
« parmi les lois particulières de la nature, les in-
« férieures sont limitées en quelque façon par
« celles d'un rang supérieur (*c.* IX, IV, 1 et 2).

17e *Principe.* « En suivant donc la loi univer-
« selle du bien, nous devons envisager, 1° le bien
« du tout préférablement à celui d'une partie;
« 2° le bien d'un plus grand nombre de parties
« préférablement à celui d'une seule, en suppo-
« sant d'ailleurs toutes choses égales, et 3° enfin,
« nous devons préférer, selon l'étendue de nos lu-
« mières et de nos forces, un plus grand bien à un
« moindre ».

Conséquemment à ces notions, voici quelques règles sur les cas dont il s'agit :

1ère *Règle.* « Les devoirs de l'homme envers Dieu
« l'emportent sur tous les autres (*c.* IX, 4).

2e *Règle.* « Si ce que nous nous devons à nous-
« mêmes se trouve en opposition avec ce que nous
« devons à la société en général, la société doit
« avoir la préférence (*c.* IX, 5).

3e *Règle.* « Si, *toutes choses d'ailleurs égales*, il
« y a du conflit entre un devoir de l'amour de soi-
« même et un devoir de la sociabilité, l'amour
« de soi-même doit prévaloir (*c.* IX, 6).

4e *Règle.* « Si l'opposition se trouve entre deux
« devoirs qui nous concernent nous-mêmes, et
« entre deux devoirs de la sociabilité, on doit pré-
« férer celui qui est accompagné d'une plus grande
« utilité.

18e *Principe.* « Nos derniers principes réunis
« nous donnent cette formule, qui est comme la
« règle pratique dont la seule comparaison avec les
« choses peut nous mettre en état de juger quelles
« sont celles que nous devons faire, et celles dont
« nous devons nous abstenir (*c.* IX, V). »

Cet acte libre est-il, parmi tous les actes que je puis concevoir et faire dans les circonstances proposées, le plus propre à avancer le bien commun, ou, s'il y a plusieurs actes de cette nature, est-il l'un de ces actes?

En disposant les termes de cette formule de manière à indiquer un temps déjà écoulé, elle nous servira également à porter un jugement droit des actions que nous aurons déjà faites.

19e *Principe.* « Après avoir reconnu que l'objet

« que nous devons nous proposer n'est autre que « le bien commun pris dans le sens sous lequel « nous l'avons considéré, nous reconnoissons en-« core que ce même bien doit être le motif de nos « actions, de manière cependant que nous dési-« rions par-dessus tout la gloire du souverain être; « ou, pour parler plus exactement, de manière « que nous la considérions et que nous la désirions, « comme renfermant le bien de tous les êtres rai-« sonnables en général; en un mot, il y a une telle « liaison entre le bien pris dans toute son étendue « et la gloire du créateur, que celui qui est porté « à agir par le motif de procurer cette gloire autant « qu'il est en lui, se propose par là même, et « obtient autant qu'il est possible tout le reste « (c. IX, VI).

20e *Principe*. « De tout ce que nous avons établi « jusqu'ici, on peut encore tirer ce corollaire: que « nous devons mettre dans chacune de nos affec-« tions et de nos actions, la proportion entre elles « et le total de nos forces, que le bien qui revient « de chacunes d'elles nous paraît avoir avec la « plus grande partie du bien commun que nous « soyons capables de procurer dans tout le cours « de notre vie. Ainsi, nous nous garderons bien « d'être empressés pour des choses peu importantes « et négligents dans celles d'une grande consé-« quence, d'être froids en ce qui concerne plus « directement le bien public, et ardents à recher-

« cher quelques avantages, quelques biens per-
« sonnels. Mais la mesure de nos efforts sera le plus
« ou moins de dignité des actions auxquelles nous
« nous attacherons (*c.* IX, 4, *note et liv.* II, *c.* VIII,
« 6me *règle*).

21e *Principe.* « Pour réduire enfin tous ces ob-
« jets à des idées primitives qu'il nous sera aisé de
« nous rappeler, nos actions peuvent être consi-
« dérées comme autant de *causes;* le bien ou le
« mal qui doivent en résulter en sont les *effets.*
« Le bien commun est la *fin* à laquelle nous devons
« tendre, et tout à la fois le *motif* qui doit nous
« porter à rechercher ce même objet; enfin, la
« *proportion* de la cause avec l'effet, et de l'effet
« avec le *tout* est ce que nous devons envisager. Voilà
« à quoi se réduit tout le plan des lois naturelles
« (*c.* IX, VII) ».

Les habitudes qui seront conformes à ces lois, mériteront le nom de *vertus*, et celles qui y seront contraires mériteront celui de *vices*.

FIN DU QUATRIÈME LIVRE.

LIVRE CINQUIÈME.

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITIONS.

1. « J'ENTENDS par le terme de *providence* une « attention de Dieu sur ses créatures, par laquelle « il connoît et embrasse à la fois tous les temps, « tous les êtres, tous les événements, et en forme, « par une administration digne de sa sagesse et de « sa puissance, une chaîne immense qui se déve- « loppe avec l'ordre le plus parfait, relativement « à la nature des choses, à leurs propriétés res- « pectives, et, pour tout dire enfin, au rapport « qu'elles peuvent avoir à sa propre gloire et au « bien du tout.

2. « J'entends par l'*admiration* cette disposi- « tion de l'ame, qui nous fait considérer avec une « haute estime ou avec étonnement quelque chose « de beau, de grand et de surprenant, ou qui du « moins nous paroît tel.

3. « Le *respect* exprime ici, selon le sens que « j'y ai déjà attaché, une sorte d'aveu que l'ame « fait des qualités d'un être qu'elle sent qui lui « est supérieur de beaucoup par ses perfections.

4. « J'entends par le terme d'*adoration* cette af- « fection, ce sentiment par lequel l'ame, frappée « de la grandeur d'un être infini, dont elle se re- « connoît entièrement dépendante, s'abaisse en sa « présence et lui rend un hommage souverain.

5. « Cet anéantissement intérieur forme en « quelque manière ce que j'appelle l'*humilité ;* « par où j'entends une connoissance exacte de ce « que nous sommes par nous-mêmes, de ce que « nous tenons de notre propre fonds, de l'estima- « tion que nous devons faire de nos forces; d'où « naît un sentiment réel de notre état, de nos be- « soins et de l'entière dépendance où nous sommes « du créateur.

6. « La *reconnoissance* (en conservant à ce « terme sa signification ordinaire) est une affec- « tion de l'ame par laquelle elle se montre sen- « sible aux bienfaits qu'elle a reçus.

7. « Par l'*amour,* ainsi que je l'ai déjà defini, « j'entends ici un sentiment par lequel l'ame « tend ou s'incline vers ce qui s'offre à elle sous « l'idée d'un bien, c'est-à-dire comme un objet « qui a quelque rapport à sa conservation, à sa « perfection, à sa satisfaction, en un mot qui peut « contribuer en quelque chose à son bonheur.

8. « Par la *confiance*, j'entends la bonne opinion « qu'on a d'un objet sur les qualités ou les senti- « ments duquel on s'appuie, comme devant en « attendre quelque bien.

9. « J'ai défini la *soumission*, acquiescement « aux volontés d'un supérieur par où l'ame se « porte librement à les remplir, et reçoit sans « murmurer tout ce qu'il lui plaît d'ordonner.

10. « Dans le sens que je considère maintenant, « je définis la *crainte*, une disposition de l'ame « qui fait qu'en se reconnoissant dépendante d'un « objet, elle appréhende de lui déplaire par l'a- « mour qu'elle sent pour lui, et par l'émotion que « cause en elle l'idée des justes peines qu'elle ne « peut qu'en attendre, si elle manque à ce qui lui « est dû.

11. « J'entends par le terme d'*imitation*, le soin « qu'on prend de se conformer autant qu'il est « possible à un modèle.

12. « J'entends ici par le terme de *prière* une « invocation faite à Dieu, par laquelle nous avouons « sa bonté, sa puissance et la dépendance où tous « les êtres sont de lui, et nous cherchons à en « obtenir de véritables biens.

13. « Lorsque notre respect et tous les senti- « ments par lesquels nous pouvons procurer la « gloire d'un être s'annoncent en nous par des « marques extérieures et publiques, c'est alors ce « qu'on peut appeler *honneur*. Dans ce sens là

« même, nous disons quelque fois *rendre honneur*
« *à Dieu, honorer Dieu ;* relativement à la Divi-
« nité, on se sert encore pour l'ordinaire du terme
« de *culte extérieur*.

14. « J'entends par *religion* ce lien qui attache
« l'homme à Dieu par des idées convenables à sa
« grandeur et à ses attributs, par des sentiments
« qui répondent autant qu'il est en nous aux per-
« fections du souverain être, et par les témoigna-
« ges extérieurs et publics des dispositions où nous
« sommes à l'égard de notre créateur tout puis-
« sant, tout sage et infiniment bon. »

CHAPITRE SECOND.

Ce que nous devons à Dieu du côté de l'entendement. Si Dieu prend quelque soin des êtres qui composent l'univers.

I. Soumis par les motifs les plus puissants aux lois que le souverain être m'a imposées, rien n'exige plus mes soins et mon étude que la connoissance exacte de tout ce que je lui dois (*l.* IV, *c.* XI, 1er *princ.*). Formé pour le glorifier par un usage convenable de toutes les facultés qu'il m'a données, je ne puis me flatter d'y parvenir qu'autant que je m'attacherai de plus en plus à me faire des idées aussi justes qu'il est en mon pouvoir, de sa grandeur et de ses perfections (*l.* III, *c.* X, *princ.* 22). En un mot, Dieu ne peut avoir créé les êtres intelligents pour lui qu'en voulant que ces êtres emploient autant qu'il est en eux leur intelligence à le connoître (*l.* III, *c.* X, *princ.* 23). Je ne prétends pas répéter ici tout ce qui a servi à m'éclairer et à me convaincre, touchant la nature et les principaux attributs de la Divinité (*l.* III), mais je sens du moins combien il est essentiel de rassembler

encore sous un même coup d'œil ces objets si grands et si vastes que j'ai déjà parcourus, ou pour les mettre, s'il le faut, plus à la portée de mon entendement, et par là me les rendre plus familiers, ou pour en déduire de nouvelles conséquences, aussi importantes et aussi fécondes que celles que j'en ai déjà tirées.

II. Je me suis convaincu (*l.* III, *c.* X, 1er *princ.*) de l'existence d'un être nécessaire, c'est-à-dire d'un être qui existe par lui-même. Ses premiers attributs sont d'être indépendant, éternel, immuable (*ibid.*, 2e *princ.*). Point de variété en lui, point de succession ni de progrès; il n'est pas, ainsi que nous, sujet à ces caprices, qui dans un même jour font du même homme, je dirai presque deux hommes tout différents; il veut, il détermine, et dans la manière dont il le veut, il est toujours semblable à lui-même.

III. L'être nécessaire ou qui existe par une nécessité absolue, indépendante, et dont on ne peut supposer la non-existence sans contradiction, cet être, dis-je, est unique (*ibid.*, 6e *princ.*).

Il est le créateur et la source de tous les êtres, c'est lui qui a donné le mouvement à la matière et qui est le principe de toutes les forces répandues dans l'univers, c'est à lui que je dois mon existence, tout ce qui est en moi, tout ce qui m'environne.

IV. 1. L'être nécessaire, unique principe de

tout ce qui existe et de tout ce qui peut exister, renferme toutes les perfections possibles, et il les renferme dans le plus haut degré (*ibid.*, 8[e] *princ.*). Il est infini, c'est-à-dire qu'il possède en lui une infinité réelle et absolue; immense, présent partout, sans bornes, sans défauts, sans parties, sans figure; en un mot, simple et indivisible, il ne se rencontre en lui aucune des propriétés de la matière (*ibid.*, 13[e] *et* 9[e] *princ.*).

2. Doué d'une intelligence parfaite, sa science embrasse tous les êtres, tout ce qui n'est que possible, comme tout ce qui existe; tout ce qui a été par rapport à nous et tout ce qui sera (*ibid.*, 13[e] *princ.*). Elle saisit tous les objets dans la réalité de leur nature et de leurs rapports; en un mot, elle aperçoit tout ce qui est selon l'ordre, tout ce qui s'en éloigne et tout ce qui peut servir davantage à le procurer.

3. Le monde ne fut donc jamais l'empire d'un être aveugle, tel que la fortune, le hasard, qui ne sont que de vains noms déifiés par l'ignorance, l'impiété ou la superstition (1). Ou le hasard (par

---

(1) Quelque ingénieux que nous soyons à réaliser nos chimères, il n'est pas étonnant que nous n'ayons jamais pu donner un corps au vain fantôme que notre imagination s'est forgé sous le nom de *hasard*.

Comment pourroit-on définir une sorte d'être qui, non-seulement n'est ni esprit, ni matière, ni qualité d'aucun des deux, mais encore dont l'existence est si singulière, que l'on con-

où nous entendrons, comme on le fait ordinairement, un principe aveugle qui, par sa nature, ne tient à aucun plan, qui ne forme ou n'exécute aucun dessein, qui agit sans détermination, sans lois et sans règle), ou le hasard, dis-je, est un être, ou il n'est rien; s'il est quelque chose, il a reçu l'existence, ou il ne l'a pas reçue; s'il l'a reçue il a donc été formé par le créateur, et il agit avec dépendance de sa volonté (*l.* III, *c.* X, 6[e] *princ.*). Mais comme le créateur n'a rien fait, n'a rien disposé, n'a rien permis qu'avec une souveraine intelligence, il s'ensuit donc qu'en remontant de cause en cause, le hasard n'en est plus un. Si au contraire le hasard est un être qui n'ait pas reçu l'existence, s'il est l'être nécessaire, l'être existant par lui-même, il sera donc souverainement intelligent, il ne sera donc plus le hasard; le hasard n'est donc rien.

---

vient qu'il cesseroit d'être, dès qu'il seroit connu? Sous quelle idée se représenter ce je ne sais quel principe imaginaire dans lequel, lors même qu'on s'obstine à vouloir lui attribuer tous les effets, on n'aperçoit absolument rien de ce qui peut constituer une cause? Agent inanimé qu'on veut qui fasse tout, guide aveugle auquel on donne tout à conduire, être fantastique qui, suivant les dispositions où nous nous trouvons, nous inspire tour à tour toutes les craintes et toutes les espérances, sans avoir en soi de quoi remplir celles-ci, ni de quoi nous rassurer contre les autres. *Disc. pour le prix de l'Académie françoise*, an 1743.

Eh qu'y a-t-il de plus vrai, dit le plus sage des Romains, en parlant de la Divinité (1), que personne ne doit être si sottement orgueilleux que de s'imaginer qu'il y a au-dedans de lui de l'entendement et de la raison, et que cependant il n'y a aucune intelligence qui gouverne les cieux et tout ce vaste univers, ou de croire que des choses que toute la pénétration de son esprit est à peine capable de lui faire comprendre, se meuvent au hasard et sans règle?

Rien sans doute n'est plus propre à exciter en nous l'idée du plus grand de tous les êtres, que ce coup d'œil réfléchi qui embrasse en quelque manière toute la nature.

On peut bien dire, en effet, que c'est là la preuve que Dieu a faite pour tous les hommes. La force de toutes les démonstrations métaphysiques s'oublie le moment d'après, au lieu que le spectacle de l'univers est toujours présent, et c'est comme une voie d'autorité dont Dieu se sert pour engager le commun des hommes à lui rendre hommage.

4. Il suit au reste de tout ce que nous avons dit, que ceux-là se trompent encore, qui nous parlent incessamment de la *nature* comme de la première cause de toutes les choses qui existent et de tous les effets que nous admirons (2); car si par là on

---

(1) Cic., *de Legib.*, lib. II.

(2) Puffend., *Devoirs de l'homme et du citoyen*, traduct. de Barbeyrac, liv. I, chap. IV, § 3.

entend cette vertu et cette activité interne que l'on remarque dans chaque chose, bien loin qu'elle puisse faire nier raisonnablement qu'il y ait un *Dieu*, elle doit nous mener à le reconnoître comme celui de qui elle émane. Si par la nature on entend la première cause de toutes choses, ne pourroit-on pas dire que c'est une affectation déplacée, que de ne pas vouloir employer ici, lorsqu'on peut le faire aisément, le terme clair et connu par lequel on désigne ordinairement cet être souverain?

5. Une autre opinion qui n'est pas moins indigne de Dieu, c'est le sentiment de ceux qui le prennent pour *l'ame de l'univers* (1), comme s'il n'en étoit qu'une partie, au lieu d'en être le créateur; si au contraire on entend par *l'ame du monde* cet être premier et indivisible, qui est le principe de la force et du mouvement de tous les êtres, il me semble qu'on rejette mal à propos un terme clair et simple pour y substituer une expression obscure et figurée.

6. Loin de nous enfin ces termes de *fatalité*, de *destin*, et tous les autres à peu près semblables, qui font du premier principe de toutes choses (*l.* III, *c.* X, 14[e] *princ.*), non le maître de l'univers, non un être indépendant, mais l'esclave de je ne sais quelle force insurmontable qui l'entraîne et le

---

(1) *Voy.* la continuation des *Pensées diverses sur la Comète*, etc., par Bayle, p. 120 et suiv.

détermine malgré lui. L'être souverainement parfait est aussi souverainement libre, non que sa liberté consiste à vouloir ou à faire ce qui répugneroit à ses attributs, puisqu'alors elle seroit un vice, mais l'idée que nous avons de son infinie perfection, le sentiment de notre propre liberté, cette liberté, dis-je, que nous ne pouvons tenir que de lui seul, le caractère de toutes les choses qui nous environnent et que nous concevons comme ayant pu être ou n'être pas, cette immensité d'objets non existants, que l'entendement conçoit encore comme purement possibles, et qui peut-être n'existeront jamais, tout nous apprend que l'être suprême n'est point contraint dans ses opérations. Il a pu créer ou ne créer pas, choisir entre plusieurs êtres également possibles, leur donner tels ou tels degrés de perfection, quoique d'ailleurs il n'y ait jamais à craindre, comme nous venons de le dire, qu'il s'éloigne des idées éternelles et immuables qui ont rapport à ses attributs. Ce qu'il a établi librement, ce qu'il conserve librement, il n'a pu néanmoins l'établir, et il ne peut le conserver que d'une manière conforme à ces mêmes idées.

7. Disons la même chose à l'égard de son pouvoir (*l.* III, *c.* X, 15ᵉ *princ.*), rien ne l'arrête, rien ne le limite ; il donne l'être et le conserve à tout ce qui ne l'avoit pas, il s'étend à tout ce qui est possible, et rien n'est possible que par lui. Mais n'y cherchons pas ce qui répugne, ce qui est contradictoire

à des vérités essentielles, éternelles. Ces vérités sont dans l'être infiniment parfait, elles tiennent à sa nature, et s'il étoit possible qu'elles fussent autrement qu'elles ne sont, il ne seroit plus lui-même l'être nécessaire, l'être infiniment parfait.

8. A la suite de ces premières réflexions, il faut cependant observer (1) qu'il peut y avoir au sujet de la Divinité des opinions à l'égard desquelles on doive nécessairement donner quelque chose aux impressions de l'éducation, au tour d'esprit particulier de chaque personne, au peu d'étendue de ses lumières, aux temps, aux lieux et aux autres circonstances semblables; autrement nous nous exposerions à accuser d'athéisme des gens qui souvent en seroient très éloignés.

V. Dieu étant infiniment parfait, nous devons convenir que, bornés et finis comme nous le sommes, c'est en vain que nous nous flatterions de comprendre tout ce que renferme cet objet infini (*l.* III, *c.* X, 10ᵉ *princ.*). Ne soyons donc pas étonnés, s'il y a entre ses attributs des rapports qui soient incommensurables à toutes nos idées; et, sans nous embarrasser dans toutes ces vaines disputes, qui sont autant de monuments de l'orgueil et de la foiblesse de l'esprit humain, contentons-nous de savoir et de croire que la nature divine n'est susceptible d'aucune sorte d'imperfection,

(1) Barbeyrac sur Puffendorff.

quelque légère qu'on la suppose, et qu'au contraire toute qualité, tout attribut, qu'il est plus avantageux d'avoir qu'il ne le seroit d'en être privé, entre nécessairement dans son idée.

VI. 1. Parmi ces attributs, que nous concevons necessairement appartenir à la nature d'un être infiniment parfait (et de ce nombre sont ceux que nous avons déjà rappelés), il y en a d'autres encore qui méritent de ma part une attention particulière.

2. Telle est cette sagesse qui consiste (*l.* III, *c.* X, 16ᵉ *princ.*) à disposer et à employer toutes choses selon leur nature et selon les relations qu'elles ont entre elles, selon leurs dépendances réciproques, selon qu'elles sont plus propres à une certaine fin, et, pour tout dire en un mot, selon les idées de l'ordre et du vrai.

C'est sans doute par un effet de cette même sagesse qui envisage dans tous les êtres ce qui convient le mieux à leur constitution, que Dieu semble tempérer à l'égard des hommes l'éclat de la vérité, pour laisser par là même plus d'exercice au genre de liberté qui leur est propre, de manière que ceux qui recherchent, qui étudient cette vérité dans la sincérité de leur cœur, trouvent assez de quoi les porter à s'y rendre, et que ceux au contraire qui ne la considèrent qu'avec un esprit pointilleux et indocile, découvrent toujours assez de prétextes pour s'y refuser.

3. Telle est encore cette justice, cette *rectitude* (*liv.* III, *c.* x, 17ᵉ *princ.*), cet amour invariable de l'ordre et du vrai, par lequel l'être infiniment parfait est porté pour tout ce qui est un bien réel, est opposé à tout ce qui est un vrai mal, en sorte que sa sagesse procure constamment l'un et écarte l'autre autant que cet ordre universel, en tant que la nature des choses ou leurs rapports mutuels le comportent (*ci-dessus*, 2).

4. A cet amour souverain de l'ordre et du vrai se rapporte cette *prudence* (*ci-dessus*, 20ᵉ *princ.*) qui dirige un être intelligent et sage à rechercher en dernier ressort la meilleure fin possible (comme est celle de la gloire du créateur, jointe au degré de perfection et de bonheur qui convient à ses créatures), et à la rechercher par les moyens les plus convenables (*ci-dessus*, 2ᵉ *princ.*).

5. Dans cette rectitude, se trouve encore renfermée la *sainteté*, qui ne présente ici que la même idée prise dans toute son étendue; la *véracité*, qui y est énoncée et contenue essentiellement, la *bonté* qui fait de l'être suprême un Dieu bienfaisant qui le remplit de miséricorde et de clémence, sans que pour cela il cesse en aucune manière d'être juste.

C'est cette bonté qui doit nous le faire regarder comme le plus tendre de tous les pères, et peut-être ne craindrons-nous pas de le dire dans peu d'instants, comme le plus vrai, comme le meilleur de

tous les amis. Les traits de vertu qui se trouvent répandus çà et là parmi les créatures, et qui caractérisent les hommes que nous regardons ici-bas (qu'on me permette cette expression) comme des dieux mortels, cette générosité, cet esprit de compassion, de charité, de bienfaisance, toutes ces vertus, dis-je, que sont-elles, qu'une foible émanation, qu'une foible image de la bonté de celui qui est la source de toute perfection ?

VII. 1. Par la réunion de tous les attributs de l'être suprême, par l'idée de sa souveraine perfection, nous sommes conduits naturellement à reconnoître une *providence* (1). Je l'ai déjà dit, j'entends

---

(1) Le culte des Dieux, dit Sénèque, consiste, 1° à croire qu'ils existent, ensuite à reconnoître leur majesté souveraine et leur bonté, sans laquelle il n'y a point de véritable grandeur. Il faut aussi être persuadé que ce sont eux qui gouvernent l'univers, qui, par leur puissance, règlent et conduisent toutes choses, qui prennent soin du genre humain.

Primus deorum cultus, deos credere, deindè reddere illis majestatem suam, reddere bonitatem, sine quâ nulla majestas est; scire illos esse qui præsident mundo, qui universa vi suâ temperant, qui humani generis tutelam gerunt. Senec., *Ep.* 95.

Il y a des hommes, dit-il dans un autre endroit, qui savent que leur ame est capable de prévoyance et d'une sage administration, non-seulement dans leurs propres affaires, mais même dans celles d'autrui, et qui osent croire néanmoins que dans cet univers, dont nous faisons partie, tout se gouverne au hasard, et sans qu'aucune intelligence s'en mêle. Pour nous, nous sommes persuadés au contraire, que Dieu veille

par là (*déf.* 1re), une attention de Dieu sur ses créatures, par laquelle il connoît et embrasse à la fois tous les temps, tous les êtres, tous les événements, et en forme, par une administration digne de sa sagesse et de sa puissance, une chaîne immense qui se développe avec l'ordre le plus parfait relativement à la nature des choses, à leurs propriétés respectives, et, pour tout dire enfin, au rapport qu'elles peuvent avoir à sa propre gloire et au bien du tout.

En rapprochant les principes que nous venons de rappeler il n'y a qu'un instant, nous y trouverons distinctement toutes les idées que nous comprenons ici sous le terme de *providence*.

Dieu, souverainement intelligent, rempli d'une science entière et parfaite, immense, infini, immuable, éternel, sans variété, sans succession sans progrès, voit tout, connoît tout, rassemble tous les objets comme dans un point indivisible (*ci-dessus*, II *et* IV, 1 *et* 2). Ce que nous appelons le passé, l'avenir, tout est présent pour lui; l'insecte qui se cache sous l'herbe, le ciron qui échappe à nos regards, notre cœur, notre propre cœur, qui

---

sans cesse sur nous, et qu'il régit immédiatement toutes les parties du monde Ce qui fait que toutes choses subsistent, ce n'est pas qu'elles soient éternelles de leur nature, mais c'est qu'elles sont soutenues par les soins de l'être tout-puissant qui les gouverne. *De Provid.*

sur tant de choses nous est inconnu à nous-mêmes, rien ne peut se soustraire à sa lumière, rien n'est voilé aux yeux du créateur. Toutes les parties, tous les atomes dont l'univers est composé, tous les chefs-d'œuvres qu'il renferme, ces artères, ces os, cette chaïr, qui entrent dans la construction d'un animalcule invisible pour nous, ce sang qui coule dans ses veines, toutes ces merveilles qui nous environnent et que nous ignorons, c'est lui qui les a formées, c'est lui qui les forme avec tous les développements qui leur sont propres, par une volonté simple, unique, immuable; c'est lui enfin qui est le principe du mouvement et de toutes les forces répandues dans l'univers (*ci-dessus*, III).

C'est peu encore; il aime ses perfections, il se propose sa gloire pour dernière fin dans ses ouvrages, il veut le bien de ses créatures, il aime l'ordre et il l'aime en Dieu, c'est-à-dire d'un amour invariable, d'un amour infini (*ibid.*, VI, 3 *et* 4). Après s'être déterminé à créer un monde, un univers, il veut donc manifester cette gloire, il veut procurer cet ordre, ainsi que le bien de tous les êtres, autant que la nature des choses, autant que l'enchaînement des différentes espèces d'êtres comparés entre eux, autant que le bien du tout le comporte; en un mot, autant que l'entendement divin connoît l'ordre et le conçoit, il le veut, et il est tout puissant pour agir conformément à sa sagesse, c'est-à-dire pour disposer et pour employer chaque

chose, selon qu'elle est plus propre à une certaine fin (*ci-dessus*, IV, 7, et VI, 2) (1).

Le bien, l'arrangement, l'harmonie du tout ne peut résulter que du bien, de l'arrangement des différentes parties entre elles, autant que la nature de ces êtres créés et imparfaits, considérés tous ensemble, en est susceptible; il envisage donc chaque partie conséquemment au plan général. Non-seulement son attention, mais encore son action, ses soins se fixent sur chacune d'elles. Il est donc vrai qu'ils se fixent sur moi; il veut mon bonheur, il veut en moi toute la perfection, toute l'excellence dont je suis capable, toute la félicité qui peut me convenir, et qui s'accorde avec le bien du tout (*liv.* III, *c.* x, *princ.* 22). Cependant il m'a fait libre, et, suivant les lois de la nature, c'est à moi à choisir avec lui les véritables biens qui peuvent me conduire au terme après lequel je soupire. Que je les choisisse ces biens, que je choisisse la vertu, l'amour du bien commun, il opèrera en moi et avec moi pour me rendre heureux. Si au contraire je m'aveugle moi-même, si je prétends me soustraire au plus juste, au plus doux empire, à celui d'un être infiniment parfait, si, dis-je, je m'écarte de l'ordre, il saura d'une ou d'autre ma-

---

(1) Après avoir examiné ce qu'exigent du souverain être sa sagesse, son amour pour l'ordre, Cicéron conclut : *Nihil Deo præstantius, ab quo igitur necesse est mundum regi.*

nière m'y faire rentrer malgré moi; en me condamnant, en me punissant, il se montrera encore le père de tous les hommes, et procurera jusque dans mes maux sa gloire et le bien de tout le reste de l'univers. Mais quoi, me refuserai-je à mon propre bonheur? Me montrerai-je indifférent aux soins, aux secours de ce guide sage et bienfaisant qui veut m'y conduire? Non, l'idée seule d'un Dieu qui me voit, qui m'entend, et qui veille en ma faveur, me soutiendra, m'animera, me consolera dans mes peines, et me rendra plus sensibles et plus purs les biens que j'en reçois.

2. Eh! pourquoi ai-je tardé si long-temps à la nommer cette providence si douce et si consolante pour le juste? ne s'annonçoit-elle pas dès le moment où j'ai reconnu les divines perfections du créateur (*liv.* III, *c.* VII, II *et* III)? ne s'annonçoit-elle pas dans le spectacle de l'univers, dans l'étude de la nature (1), dans celle des penchants

---

(1) Lorsqu'on croyoit avec Épicure, que le hasard faisoit tout, ou avec Aristote, et même avec plusieurs anciens théologiens, que rien ne naissoit que par corruption, et qu'avec de la matière et du mouvement le monde alloit tout seul, alors on pouvoit ne pas croire à la Providence; mais depuis qu'on entrevoit la nature, que les anciens ne voyoient point du tout, depuis qu'on s'est aperçu que tout est organisé, que tout a son germe, depuis qu'on a bien su qu'un champignon est l'ouvrage d'une sagesse infinie, aussi bien que tous les mondes, alors ceux qui pensent ont adoré là où *quelques-uns* de leurs devanciers ont

qui se manifestent dans presque tous les hommes (1), et d'où s'est formé le consentement de tous les peuples à reconnoître cette attention d'un Dieu sur ses créatures, aussitôt qu'ils ont reconnu son existence? Ne s'annonçoit-elle pas dans la loi qu'il nous a imposée, cette loi qui établit pour règle principale de nos devoirs l'amour et la recherche du bien commun (*liv.* III, 2e *et* 9e *princ.*)? ne s'annonçoit-elle pas enfin par les preuves mêmes des récompenses ou des châtiments qui nous sont destinés dans une autre vie (*liv.* III, 13e *princ. et c.* VII, III *et suiv.*)? Elle s'y annonçoit sans doute, et ce n'est pas, à proprement parler, une vérité nouvelle que je viens d'établir : je n'ai fait que rassembler sous un seul terme des idées déjà connues. Mais je ne craindrai pas de l'avouer ici, insensés ou ingrats

---

blasphémé. Les physiciens sont devenus les hérauts de la Providence. Un catéchisme annonce Dieu à des enfants, et un Newton le démontre aux sages. Voltaire, *Mélang. de litt. et de phil.*

(1) C'est surtout dans les grands périls que la voix de la nature se fait entendre.

> *Quo magis in dubiis hominem spectare periclis*
> *Convenit, adversisque in rebus noscere qui sit :*
> *Nam veræ voces tum demùm pectore ab imo*
> *Ejiciuntur, et eripitur persona, manet res.*
>
> LUCRET.

Quand l'homme voit de près la mort, dit Pline le jeune, c'est alors qu'il se souvient qu'il y a des dieux, et qu'il est homme : *Tum deos, tunc hominem esse se meminit.*

que nous sommes, il est parmi nous des hommes que le terme de providence révolte? Est-ce aveuglement? est-ce frénésie? Eh quoi! nous ne voulons pas qu'une main sage nous gouverne et prenne soin des choses d'ici-bas, nous ne voulons pas qu'un Dieu bienfaisant soit attentif à notre situation, à nos maux; qu'il les ménage pour tirer du sein de nos peines, ce qui doit faire un jour notre bonheur; qu'il préside, qu'il veille sur toutes nos actions! Cette idée seule nous retiendroit, nous empêcheroit de nous livrer à de trop funestes excès, ou nous ramèneroit quand nous nous serions égarés. Triste effet des passions déréglées! elles nous font refuser les plus grands biens dans l'espérance que nous pourrons jouir tranquillement de quelques fausses douceurs qu'elles nous présentent, ou que souvent elles ne font que nous promettre.

Si Dieu n'avoit pas même donné aux hommes des lois qu'ils sont forcés de reconnoître et que tout nous apprend à respecter, que devrions-nous et comment pourrions-nous espérer de jouir ici-bas de quelque tranquillité?

Mais enfin, quels que soient nos désirs, changeront-ils donc la nature des choses? Dépouilleront-ils la Divinité de son amour invariable pour l'ordre, de sa sagesse, et de tous les attributs que renferme l'idée de cette première cause, de cet être souverainement et infiniment parfait? A quoi bon nous tromper nous-mêmes, puisque notre erreur

ne sert qu'à nous rendre plus malheureux et plus coupables, sans nous rendre en effet plus indépendants ?

VIII. Dirons-nous, comme Épicure, que nous ne saurions comprendre comment l'entendement divin pourroit embrasser tout à la fois une si grande quantité d'êtres, entrer dans le détail d'un si grand nombre de parties, et goûter une joie pure et tranquille au milieu de tant de soins ?

O hommes qui parlez ainsi, vous qui mesurez le créateur par la créature, l'infini par le fini, vous ne savez pas même ce que c'est que Dieu. Votre esprit se partage souvent entre mille objets sans en être accablé ; il rapproche en lui-même les lieux, les temps, les êtres les plus éloignés ; il se rappelle sans effort le passé, il saisit le présent, il entrevoit l'avenir, et il les compare l'un avec l'autre ; il se plaît dans la contemplation de ses propres idées ; votre œil embrasse en quelque manière la vaste étendue des cieux, il aime à se perdre dans un point de vue presque immense ; et il en coûteroit trop à Dieu pour donner son attention et ses soins à cet assemblage fini d'êtres limités dont il voit en lui la raison, le principe, et qu'il a créés (1) !

---

(1) C'est ainsi que raisonne Socrate, dans Xénophon : « J'ai considéré que votre esprit, lorsqu'il étoit dans votre corps, le gouvernoit à son gré. Je dois donc penser que cette sagesse qui est dans l'univers, gouverne toute chose comme il lui plaît.

Avez-vous donc oublié que tout ce qui est, n'est que par la communication de son être infini (1), que tout ce qui a l'intelligence ne l'a que par un écoulement de la raison souveraine, et que tout ce qui agit n'agit que par l'impression de sa suprême activité; qu'en un mot, il est le principe de tout mouvement, de toute connoissance, de toute perfection, et qu'immuable, infini, il ne peut ni rien acquérir, ni rien perdre de tout ce qui est en lui? Le feu brûle partout où il est, il faudroit l'éteindre et l'anéantir pour le faire cesser de brûler, tant il est actif et dévorant par sa nature; de même aussi en Dieu tout est action, vie et intelligence.

IX. 1. Mais peut être se retranchera-t-on à dire qu'il paroît indigne du souverain être de descendre jusqu'aux plus petites choses, de se prêter aux plus petits détails. On conviendra qu'à la vérité, Dieu gouverne par sa providence les plus grandes et les plus considérables parties de l'univers; mais les affaires humaines sont trop minces, dira-t-on, pour que la Divinité s'en occupe: quelle attention méri-

---

Votre œil ne peut-il pas s'étendre jusqu'à plusieurs stades? Comment donc l'œil de Dieu ne pourra-t-il pas tout envisager à la fois? Votre esprit ne s'occupe-t-il pas, non-seulement de ce qui se passe ici, mais encore de ce qui se passe dans l'Égypte et dans la Sicile? eh! comment la sagesse de Dieu ne pourra-t-elle pas avoir soin de tout en même-temps? » *L. de dictis et factis memorabilibus Socratis*, pag. 176.

(1) Fénelon.

tons-nous de sa part? Quel amour pouvons-nous attendre de lui, Que sommes-nous à ses yeux, que ce que pourroit être aux yeux d'un monarque, un peuple de fourmis dont il seroit ridicule qu'il voulût prendre soin ?

2. C'est ainsi que l'homme, en se rabaissant, ne cherche que l'indépendance : humilité trompeuse et hypocrite ! on veut s'exagérer à soi-même sa bassesse, son néant, et la disproportion infinie qui est entre Dieu et sa créature, pour secouer le joug de Dieu même, en contentant toutes ses passions déréglées, et en se faisant le centre de tout ce qui est autour de soi (1). Mais ne voit-on pas que la distance qui est entre Dieu et nous ne l'empêche pas d'être sans cesse auprès et au-dedans de nous, d'être en quelque sorte plus près de nous que nous-mêmes ? Comment veut-on que celui qui fait que nos yeux voient, que nos oreilles entendent, que notre esprit est capable de le connoître, et notre volonté de l'aimer, ne soit pas attentif à tout ce que nous opérons en lui, et par des facultés que nous ne tenons que de lui ? Croyons-nous donc honorer la Divinité, en imaginant un Dieu si éloigné de nous, si hautain et si indifférent dans sa hauteur, qu'il ne daigne pas veiller sur les hommes, et que chacun, sans être gêné par ses regards, puisse vivre sans règle au gré de son orgueil et de ses pas-

(1) Fénelon, *Œuvres phil.*, tom. 2.

sions? En faisant semblant d'élever Dieu de la sorte, on le dégrade; car on en fait un Dieu indolent sur le bien et sur le mal, sur le vice et sur la vertu de ses créatures, sur l'ordre et sur le désordre du monde qu'il a formé; en feignant de s'abaisser soi-même, on s'érige en divinité, on renverse toute subordination, on se donne toute licence, on se promet toute impunité.

3. Comme c'est ici cependant l'objection favorite de ceux qui s'arment contre la Providence, arrêtons-nous encore quelques instants à en faire sentir le peu de fondement.

4. J'observerai donc, en premier lieu, que s'il est indigne de Dieu de prendre soin des petites choses, et en particulier des hommes, il étoit indigne de lui de les créer.

5. En second lieu, comme nous en avons déjà fait la remarque, si Dieu veut l'harmonie de l'univers, il veut donc par conséquent l'harmonie de ses parties, selon la nature de chacune d'elles ou leurs propriétés respectives, en un mot selon le genre de conduite qui convient le mieux à ces différents êtres considérés en eux-mêmes ou les uns par rapport aux autres (1) : en effet, le tout se forme de toutes les parties qui le composent, et plus chaque partie sera à sa place relativement à

(1) Les architectes vous nieront, dit Platon, que les grandes pierres puissent se placer sans les petites.

la nature des choses et à leur dépendance réciproque, plus aussi on verra résulter de là l'ordre et l'harmonie du tout.

Dieu l'aime cet ordre, et il l'aime d'un amour infini, il veut donc le voir régner partout, dans les plus petites choses comme dans les plus grandes; il veut le procurer, en les conduisant toutes en général, et chacune en particulier, selon leur nature, leurs rapports, et la destination qu'elles peuvent avoir conséquemment au bien universel. Prenons garde, dit sagement Platon (1), que nous ne mettions Dieu au-dessous de nos propres artistes : plus ceux-ci sont habiles, et plus on voit briller leur art dans la perfection avec laquelle ils prennent soin d'achever les plus petites comme les plus grandes parties de leurs ouvrages.

6. En troisième lieu, pour considérer plus particulièrement ce qui concerne les affaires humaines, il est faux qu'elles soient la partie la moins considérable de l'univers (2), dans le système d'astronomie qui donne au monde le plus d'étendue. On ne sauroit disconvenir que le globe sur lequel nous sommes placés ne soit aussi considérable qu'aucun autre globe particulier; que la terre sur laquelle nous habitons ne soit aussi considérable qu'aucune autre des planètes de notre système, et

---

(1) *De legib.*, l. x.

(2) Clarke, *Preuv. de la rel. nat.*, ch. 11.

que les hommes ne soient les seuls habitants considérables de la terre.

7. On ne sauroit nier que le soleil, le cours des astres, les richesses que la nature nous offre ici-bas, et la plupart des animaux qui s'y rencontrent, n'aient un très grand rapport avec l'homme. Je ne dis pas que le soleil n'ait été fait que pour nous seuls; je ne dis pas non plus que la terre n'ait été faite pour aucun autre monde; mais du moins l'enchaînement est tel que nous y avons une très grande part; il est aisé de le reconnoître par la division ordinaire des jours et des nuits, laquelle a presque lieu pour toute la terre habitable, par l'alternative des saisons, si nécessaires pour les différents biens que la terre nous offre; par la variété des phases de la lune, qui, comme le dit Cicéron, *semblent faites pour nous marquer les fastes*, et pour mettre dans la division des temps un ordre qu'exigent nos affaires domestiques, et encore plus les affaires civiles; par la distance des étoiles et des planètes qui, malgré leur immensité, ont une telle proportion avec nos regards, qu'elles ne nous paroissent que comme autant de flambeaux faits pour suppléer par une douce lumière à l'absence du soleil, pour éclairer l'astronome dans ses recherches, pour conduire le pilote dans sa route, et pour offrir aux yeux de tous les hommes un spectacle si grand, si magnifique, qu'il élève nécessairement un esprit un peu attentif vers son créateur;

ajoutons en dernier lieu, par la distance même du soleil, qui est telle qu'il a assez de force pour attirer les eaux de la mer, et les laisser retomber en pluie pour fertiliser la terre, mais que d'un autre côté il n'en a pas assez pour les tarir; qui est telle encore, qu'il répand assez de chaleur pour vivifier toute la nature, mais non pas assez pour embraser nos vignes et nos moissons (1); qui est telle enfin qu'il envoie assez de particules de lumières pour éclairer nos yeux, mais non pas assez pour les brûler: ces particules sont d'ailleurs si déliées, qu'elles frappent la prunelle sans l'offenser (2), et leur mou-

---

(1) Si le soleil s'approchoit un peu plus de nous, il nous embraseroit; s'il s'en éloignoit un peu plus, il nous laisseroit glacer, et notre vie seroit éteinte. Fénelon, *Œuvres philosoph.*, tom. II.

(2) Le calcul apprend que, si le soleil est à 24000 demi-diamètres de la terre, il s'ensuit que la lumière parcourt, de cet astre à nous (en nombre rond), mille millions de pieds par seconde. Or un boulet d'une livre de balles, poussé par une demi-livre de poudre, ne fait en une seconde que six cents pieds; ainsi donc la rapidité d'un rayon de soleil est, en nombre rond, seize cent soixante-six mille six cent fois plus forte que celle d'un boulet de canon. Il est donc constant que, si un atome de lumière étoit seulement la seize cent millième partie d'une livre, il en résulteroit nécessairement que des rayons de lumière feroient l'effet du canon; et, ne fussent-ils que mille milliards plus petits encore, un seul moment d'émanation de lumière détruiroit tout ce qui végète sur la surface de la terre. De quelle inconcevable petitesse faut-il donc que

vement est si rapide, que bien avant que toutes aient pu s'éteindre, il en parvient un assez grand nombre jusqu'à nous (1).

Le détail de toutes ces choses seroit immense pour peu qu'on voulût s'y arrêter.

8. Pour ce qui concerne le monde que nous habitons et les différents biens qu'il rassemble, on peut dire, sans craindre de trop s'avancer, que l'homme a reçu à cet égard, par les seuls avantages que lui procure sa raison, une sorte de domaine et d'empire qui fait que presque tout se rapporte à son utilité, sa commodité ou ses plaisirs. La mer couvre ses tables de mets délicieux; elle le transporte d'une extrémité de la terre à l'autre, et le ramène chargé de richesses; elle sert à lier entre eux les différents peuples par le commerce, et à

---

soient ces rayons, pour entrer dans nos yeux sans nous blesser. Voltaire, *Physique de Newton*, chap. 11.

(1) La lumière nous vient du soleil en sept à huit minutes; la distance étant de trente millions de lieues, c'est environ quatre millions par minute : le son fait quatre demi-lieues par minute, quelle prodigieuse différence pour la rapidité! (*Man. philosoph.*, tom. I) Lorsque je dis ci-dessus que la lumière s'éteint, on conçoit aisément que je parle selon le système de Newton, qui prétend qu'elle n'est autre chose que le feu lui-même, et j'avouerai que rien ne me paroît mieux établi, à en juger par l'expérience. Quoi qu'il en soit, en supposant, si l'on veut, la matière globuleuse de Descartes poussée en un instant par le soleil, ou les petits tourbillons mous du P. Mallebranche comprimés par les vibrations du corps lumineux, il faudra tou-

n'en faire en quelque manière qu'un même peuple. La terre est pour l'homme un vaste laboratoire (1) où se forment sans cesse des pierres et des métaux pour le défendre du froid et de la chaleur, des vents et des orages, et pour le fournir d'une quantité d'instruments dont il lui seroit très difficile de se passer. Elle lui offre d'elle-même une multitude de plantes qu'elle produit pour ses besoins, et elle n'attend que ses soins et son industrie pour lui donner toutes sortes de fruits, de grains et de légumes. Elle est peuplée pour lui d'animaux de toute espèce. Les uns charment ses oreilles par la douceur de leur chant, et les autres ses yeux par la beauté de leur figure. Ceux-ci, pleins de force, de patience et d'adresse, le soulagent dans ses travaux; ils sembleroient, à ne consulter que leurs forces (2), devoir soumettre l'homme, et ce sont presque toujours ceux qu'il dompte et qu'il s'attache le plus aisément; ceux-là, caressants, dociles fidèles, l'amusent, se dressent comme il lui plaît, et veillent à sa garde. Les uns lui présentent leur

---

jours reconnoître dans l'action du soleil des proportions et des rapports ménagés pour notre avantage.

(1) M. L. F., tom. I.

(2) Dans la pratique, les hommes sont regardés comme capables d'un effort de vingt-cinq livres pendant quelques heures, et les chevaux de cent quatre-vingts livres. *Manuel philosoph.*, tom. I.

toison pour le vêtir, les autres lui filent de riches étoffes; plusieurs lui donnent des ruisseaux de lait pour le nourrir. Tous ne semblent se multiplier que pour lui fournir des aliments en abondance, et, malgré leur prodigieuse variété, ils ne se multiplient pas en assez grand nombre pour remplir toute la terre, pour nous accabler par leur multitude, et pour nous enlever tout le fruit de nos travaux. On s'aperçoit même que les bêtes les plus féroces, à moins qu'elles ne soient pressées par une faim extrême, ne sortent de leur tanière que lorsque la nuit laisse goûter aux hommes la douceur du repos, et qu'elles y rentrent aussitôt que le jour dissipe les ténèbres. Si parmi les animaux il en est qui nous incommodent et nous fatiguent, ces inconvénients ne sont pas assez fréquents ni en assez grand nombre pour nous faire oublier tout le reste, et d'ailleurs nous verrons par la suite quel parti la droite raison sait tirer de tout ce qui s'offre ici-bas sous l'apparence même des plus grands maux. Enfin, jusqu'au plus petit insecte peut être de quelque usage à l'homme, en lui apprenant, lorsqu'il est tranquille et attentif, combien le travail de l'ouvrier surpasse la vile matière qu'il a mise en œuvre, et en élevant par là nos pensées et nos affections vers le créateur.

Je sais que dans le système d'Épicure on ne conviendra pas que tout ici-bas, ou du moins presque tout y soit fait pour l'homme; aussi faut il avouer

que Lucrèce (1) s'est vu réduit par ce système à nier que les yeux aient été faits pour voir, les oreilles pour entendre, les pieds pour marcher, les mains pour tâter les corps voisins, pour les saisir, les repousser, les démêler les uns d'avec les autres (2).

9. Au reste, dans tout ce que nous venons de dire, nous n'avons considéré que les moindres endroits par lesquels on peut envisager l'homme. Contemplons-nous en quelque sorte nous-mêmes, en nous rapportant au créateur, et qu'il nous soit permis d'observer d'abord que ce n'est pas en vain qu'on attribue à l'homme d'être une image de la Divinité; image sans doute bien imparfaite, puisque ce n'est qu'une créature; mais il n'en est pas moins vrai que la nature de notre ame exprime en quelque manière les traits de celui qui nous a

---

(1) *Lucret.*, lib. IV.

(2) N'est-ce pas une idée pitoyable, ajoute M. L. F., que nous sommes bien plus faits pour les animaux qu'ils ne sont faits pour nous, parce que nous prenons soin d'eux? N'est-ce pas l'effort d'un rare génie, de faire dire à un oison qu'on engraisse : *Voyez l'homme, il est pour mon service; quel soin pour me garder, pour me loger, me nourrir, et me bien traiter!* Pourquoi ne fait-on pas dire aussi à un pôtiron : Voyez l'homme, il est pour moi : quel soin pour me semer, pour m'arroser et me cueillir! Pourquoi ne prête-t-on pas le même discours au marbre, puisque l'homme le tire des carrières, le taille et le polit?

formés. Simple, indivisible, incorruptible (*liv.* IV, *c.* XI, 12e *princ.*), elle a de plus, comme lui, la faculté de tout voir en elle-même; elle aperçoit dans ses propres idées, et en se séparant de tous les êtres corporels, des mondes entiers, si j'ose m'exprimer ainsi : elle rapproche, comme nous l'avons fait observer déjà, les temps, les lieux, les objets, sans sortir de ce tribunal secret et intérieur où tout semble venir à son gré se placer devant elle, et où elle interroge toute la nature. Cette ame, susceptible d'intelligence et de raison, est encore capable de beaucoup d'autres perfections; elle a l'idée de l'ordre (*liv.* II, *c.* VI), idée admirable et qui ne peut être bien méditée sans nous remplir de la joie la plus pure, et nous frapper d'étonnement : elle est libre, et il ne tient qu'à elle de suivre cet ordre qu'elle connoît, il ne tient qu'à elle d'être sage, juste, vraie, bienfaisante; toutes ces perfections dépendent à la vérité du souverain être, mais avec son secours elle est faite pour les acquérir, et nous ne pouvons nier, sans contredire toutes les lumières de la raison même, que ces perfections ne soient essentielles au créateur, en convenant cependant que la manière dont elles y sont renfermées est aussi supérieure à celle dont nous les possédons, que l'infini est au-dessus du fini.

Mais, pour tout dire en un mot, l'homme connoît Dieu, et plusieurs d'entre les hommes l'ai-

ment, plusieurs désirent de l'aimer. Quoi de plus grand que cette connoissance et cet amour? Quoi de plus capable d'ennoblir aux yeux même du souverain être l'ouvrage qu'il a formé ? Non, l'homme n'est rien en comparaison de celui auquel il doit son existence et tout ce qu'elle renferme ; il n'est rien, considéré dans ce qu'il tient de lui-même ; mais que n'est-il pas, si on le considère dans ce qu'il tient de la Divinité ? Je ne craindrai pas de le dire, celui qui connoît et qui aime Dieu selon toute la mesure de connoissance et d'amour dont il est capable, celui qui peut former un acte, un seul acte d'un amour libre et sincère, celui-là est incomparablement plus digne, si je puis m'exprimer ainsi, des soins de cet être parfait que tout le monde physique et matériel, quelqu'immense qu'il puisse être, quelque ordre, quelque proportion, quelque éclat que vous y supposiez.

10. Quatrièmement, demander si Dieu aime les hommes (1), c'est demander s'il est bon, c'est mettre en question s'il existe ; car comment concevoir un Dieu qui ne soit pas bon ? Et le seroit-il, s'il regardoit d'un œil indifférent son propre ou-

---

(1) Ces réflexions sont tirées d'un auteur que je me suis déjà permis de citer dans cet ouvrage, et que je citerai plus d'une fois, en désirant que sur tous les objets il eût toujours été de même sentiment que moi, afin de pouvoir me faire honneur de penser toujours comme lui.

vrage, des créatures capables de le connoître et de l'aimer (1). Un bon prince aime ses sujets, un bon père aime ses enfants, et Dieu qui forme seul les bons princes et les bons pères, Dieu qui a mis dans les mères cet amour tendre pour tout ce qui leur doit la naissance, pourroit ne pas aimer les hommes! Dans quels esprits un pareil soupçon peut-il naître, si ce n'est dans ceux qui font de Dieu un être capricieux et barbare qui se joue impitoyablement du sort des humains ?

« Il ne doit rien aux hommes » ; soit; mais il se doit à lui-même, c'est pour lui une nécessité d'être juste et bienfaisant : ses perfections ne sont point de son choix; il est nécessairement tout ce qu'il est, il est le plus parfait de tous les êtres, ou il n'est rien.

Mais je connois encore qu'il m'aime par l'amour même que je sens pour lui ; c'est parce qu'il m'aime qu'il a gravé dans mon cœur ce sentiment, le plus précieux de ses dons. Son amour est le principe du mien, comme il en doit être un des plus puissants motifs.

---

(1) Qu'y a-t-il de meilleur ou de plus parfait, dit Cicéron, combattant Épicure, que la bonté et la bienfaisance? Si vous privez Dieu de cet attribut, vous voulez donc que personne n'en soit aimé, que personne ne lui soit cher? *Quid enim melius aut præstantius bonitate et beneficentiâ ? Quâ cum carere Deum vultis, neminem Deo carum, neminem ab eo amari, neminem diligi vultis.* De nat. deor., lib. I, cap. XLIII.

11. Cinquièmement, après tout ce que nous venons de dire, il faut avouer que ce seroit bien en vain qu'on insisteroit sur la comparaison des fourmis (1) ; elle n'est spécieuse qu'en ce qu'elle offre une vérité dont on doit convenir, qui est que Dieu est infiniment élevé au-dessus de nous : mais dans tout le reste, elle n'a rien que de foible, et qui ne serve même à établir nos principes. En effet Dieu est notre créateur, mais le monarque ne l'est point des fourmis. Celui-ci a un esprit borné, et, ne pouvant s'appliquer qu'à un certain nombre d'objets, il ne peut donner son attention aux uns sans négliger les autres ; de sorte qu'il est blâmé lorsqu'il s'applique à de petites choses, parce qu'on suppose avec raison que cela le distrait des grandes. Mais il en est autrement de Dieu, à qui le soin qu'il prend des hommes ne sauroit causer de distraction, puisque sa connoissance et sa puissance sont infinies. Un roi n'a pas créé ces fourmis à son image, et l'on ne peut nier que Dieu n'ait mis quelques traits de son essence au-dedans de nous, puisque nous y trouvons quelque espèce de connoissance, de sagesse, de justice, etc., et qu'on ne peut reconnoître l'existence de Dieu, sans lui attribuer toutes ces perfections. Un monarque n'a fait ni promesses ni menaces aux fourmis, au lieu que Dieu en a fait aux hommes par la voix

(1) *Abadie*, tom. Ier, 2e sect., chap. x.

de la conscience, et par tout ce que la raison nous enseigne sur la réalité d'un état à venir: Ces fourmis ne sont pas capables de s'élever, par la connoissance et par l'amour, jusqu'au monarque dont il s'agit (*liv.* IV, *c.* XI, 13e *princ.*); elles ne tiennent pas de lui de semblables facultés, et nous tenons de Dieu même ces dons précieux qui nous élèvent jusqu'à lui. Un monarque ne peut pas éclairer ces fourmis d'un regard, et les punir ou leur faire du bien par un simple mouvement de sa volonté, au lieu que Dieu peut tout cela à notre égard. Enfin un monarque n'est pas présent en tous lieux pour agir partout, au lieu qu'on ne peut se dispenser d'attribuer l'immensité à Dieu. Le néant de l'homme rend le commerce que Dieu a avec nous merveilleux, mais non pas incroyable. Le soleil peut éclairer les bas lieux de la terre sans s'abaisser. Dieu agit sur les plus petits corps et sur les moindres insectes qu'il produit et qu'il conserve, sans rien perdre de sa grandeur ni de sa majesté. Ce n'est même que par là qu'il peut suivre les lois de sa sagesse et de sa bonté.

X. 1. Mais il suffit, pourroit-on dire encore, que Dieu ait établi dès l'origine du monde des lois générales, selon lesquelles tout se développe dans un état convenable, tout suit un cours réglé, tout varie, se succède, et se modifie conformément à un arrangement, sans que pour cela il soit nécessaire de supposer que Dieu fasse attention à

ce qui se passe maintenant dans l'univers, qu'il prenne un soin particulier de chaque chose, et qu'il retouche sans cesse à son ouvrage.

Cette difficulté, qui est encore plus spécieuse que la dernière, ne me paroît pas au fond plus réelle et plus solide.

2. 1º Elle suppose que Dieu peut cesser de faire attention aux objets qu'il a connus, que la création et l'ordre qu'il a établis dès le commencement du monde n'ont aucune connexion avec la volonté où il est actuellement, et qu'enfin Dieu a passé, à l'égard de ses créatures, par différents états qui, tantôt en ont fait un être créateur qui disposoit toutes choses conformément à l'ordre, et tantôt un être qui a cessé de créer, et qui reste indifférent sur ce qu'il a créé.

Ces notions confuses naissent de ce que nous ne réfléchissons pas assez sur la nature et sur les attributs du souverain être. Nous l'avons déjà reconnu, malgré les mystères incompréhensibles, étonnants, que nous offre cette vérité, il n'en est pas moins évident que tout est immuable dans Dieu ; il n'y a point en lui de changement, de succession, de variété (*liv.* III, *chap.* X, 2e *princ. et chap.* 2, II. 1 *et* 3, *avec la note*); c'est toujours la même volonté qui produit, qui forme et qui règle tout; il est vrai que dans la créature nous apercevons des développements ; elle naît dans un certain temps, elle passe par différents états; mais

c'est toujours en conséquence d'une volonté unique, éternelle, invariable, d'un acte simple de la part du créateur : s'il a donc créé chaque être, s'il l'a soumis à un certain ordre de choses en le créant, comme l'exigeoit sa rectitude et sa sagesse, s'il a tout enchaîné pour une certaine fin générale, il est vrai de dire que cette volonté, cette action n'a point varié en elle-même; ce que nous regardons comme passé, n'est, par rapport à Dieu, qu'un état toujours présent, toujours indivisible, sans distinction de temps, sans écoulement ; je suis donc toujours présent à ses yeux, toujours dirigé par une certaine loi dont les effets s'expliquent, se développent en moi conformément à ma nature, et à la fin que le souverain être s'est proposée ; c'est donc en vain qu'on supposeroit que Dieu peut cesser de faire attention à ce qu'il a créé, d'en prendre soin et de le gouverner. Son action est toujours entière, constante et inaltérable. Il ne retouche point à ses ouvrages; il fait plus, il opère sans cesse avec eux et en eux par un même acte, qui est sa volonté toute puissante, ce qu'il a toujours eu dessein, ou, pour mieux dire, ce qu'il a toujours dessein d'y opérer (1). Si d'ailleurs la difficulté

(1) Si Dieu est le créateur de l'univers, il en est le conservateur et le modérateur ; parce que Dieu étant la suprême intelligence, la création ne peut être que l'exécution d'un plan conçu par sa sagesse éternelle. Ainsi sa volonté, en créant les

que nous avons rapportée ne signifioit autre chose, sinon que la sagesse de l'être suprême suit constamment, dans la distribution et dans le gouvernement des différents êtres, certaines lois par lesquelles il les assujettit à un plan uniforme, et qui est tel, que les exceptions mêmes y rentrent dans la règle, on ne diroit rien en cela que nous ne reconnoissions nous-mêmes, pourvu qu'on admette avec nous que ces lois embrassent tous les êtres, et que toutes sont proportionnées à la nature des choses, et à ce qu'exige l'ordre ou le bien universel. Dieu conduit, en général, les êtres libres comme des êtres libres, mais cela n'empêche pas qu'il ne puisse modifier, à certains égards, les suites de leurs déterminations, de la manière la plus conforme aux lois éternelles de sa rectitude et de sa sagesse, que souvent même, en conséquence de ces lois toujours simples et toujours fécondes, il ne règle leurs projets sur ses desseins, et qu'enfin, par une suite de ces mêmes lois, il ne sache tempérer, lorsqu'il est nécessaire, les effets des causes

---

corps et les esprits, les embrasse avec tous leurs mouvements, et toutes leurs modifications, dans tous les instants de leur durée; c'est une seule et même volonté qui les produit, qui les maintient, qui les gouverne; car en Dieu il n'y a point de succession. Ses ouvrages commencent, ils sont éloignés les uns des autres; ils se succèdent, ils ont un passé, un présent, un avenir. Il n'y a en Dieu qu'un présent éternel. M. L. F., tom. I, sect. 5, chap. II.

physiques, de manière à les proportionner à l'ordre des causes morales, tels que sont les hommes, pour ne former de tous les êtres spirituels et corporels qu'un assemblage et qu'un système digne de toutes ses perfections.

3. En second lieu, lorsqu'on suppose que Dieu peut cesser de faire attention à ses ouvrages, on ne fait pas réflexion que du moins on sera obligé de convenir que Dieu a tout prévu en formant l'univers (1). Il a vu qu'il enchaînoit toutes choses de telle ou telle manière ; et il a dû les enchaîner de la manière la plus conforme aux idées de l'ordre et du vrai. Lui en coûtoit-il davantage d'imprimer au monde un mouvement d'ordre qu'un mouvement de confusion ? S'il a formé cet enchaînement que nous venons de dire, s'il a prévu, en un mot, tout ce qui devoit arriver, c'est comme s'il le voyoit, et il est inutile, après cela, de recourir à cette fiction, que Dieu détourne les yeux de dessus ses ouvrages, comme si Dieu pouvoit cesser d'être souverainement intelligent, d'aimer souverainement l'ordre, et d'être infiniment sage.

XI. Je n'ignore pas que l'on forme encore des difficultés d'un autre genre contre la providence, mais comme elles rentrent presque toutes dans celles que je me suis proposées, en parlant de la sa-

(1) *Abadie*, tom. I, sect. 2, chap. x.

gesse et de la rectitude du souverain être, et qu'il seroit inutile de répéter une seconde fois ce que je me suis déjà dit à cet égard; il me suffira d'observer que le principe auquel m'ont conduit les réflexions que j'ai faites à ce sujet, doit servir ici de réponse générale.

Le créateur de l'univers étant tel que je l'ai reconnu, et ses ouvrages m'offrant de toutes parts comme des traces de ses divines perfections, je dois donc penser que quelques désordres apparents que je remarque ici-bas, rentrent en effet dans un ordre réel; que le mal moral doit être une suite naturelle de l'imperfection des êtres libres et finis que Dieu a créés; que, s'il le permet, quoique jamais il ne puisse en être l'auteur, et si nous trouvons, en un mot, sur cette terre que nous habitons, des choses que nous ne puissions expliquer, il faut que toutes ces choses soient telle que l'ont voulu des raisons secrètes, dont une connoissance plus étendue, des lumières plus profondes, des vues plus générales sur le système de l'univers, sur l'enchaînement et la succession des parties innombrables dont ce grand tout est composé, seroient seules capables de nous découvrir toute la justice et toute la sagesse (*liv.* III, *chap.* IV, VII *et* VIII, *et presque tout le livre* IV).

Pour tout dire enfin, je vois deux choses à cet égard, dont l'une est évidente et l'autre obscure. Il est évident que Dieu est juste, sage et tout puis-

sant : il n'est pas évident que ce qui paroît un désordre, le soit en effet, du moins en le considérant relativement au tout, Dieu pouvant et devant même avoir, par rapport à l'ordre général, des lumières supérieures aux nôtres. Cela posé, je décide de l'incertain par le certain, et je conclus que tout rentre dans l'ordre (*liv.* Ier, *chap.* XI, 4e *princ.*)

XII. 1. A la suite de ce principe, qu'il me soit permis cependant de faire observer combien ce développement de nos connoissances sert en effet, sinon à expliquer entièrement, du moins à rendre beaucoup plus foibles et plus légères, bien des difficultés qui, avec des vues moins étendues, effraient, et si j'ose me servir de ce terme, effarouchent en quelque manière notre esprit.

Par là, nous serons toujours plus portés à nous montrer extrêmement circonspects, à l'égard des choses qu'il nous est absolument impossible de comprendre.

2. Pourquoi, disions-nous, tous ces maux qui nous affligent? Pourquoi la mort, les crimes et tant d'autres désordres que nous apercevons dans le monde? Je ne prétends pas en découvrir ici la véritable ou l'unique cause; ils peuvent avoir en effet un principe bien plus éloigné de toutes nos vues que nous ne pourrions nous l'imaginer. Que dis-je? Est-il même possible à celui qui combat l'existence d'un Dieu ou sa Providence, de convaincre de faux ces anciens philosophes qui établis-

soient que ces mêmes hommes qui peuplent la terre, ont été créés dans un état plus heureux, mais que les crimes dont ils s'y sont rendus coupables, leur ont mérité la situation où ils se trouvent, et par laquelle, ainsi que par l'état dont elle sera suivie, ils doivent expier plus ou moins de temps les fautes qu'ils ont commises et celles qu'ils commettent ici-bas.

Quoi qu'il en soit de ces spéculations et de ces systèmes, qui ne nous offrent peut-être que la réponse la moins exacte parmi une infinité d'autres que nous n'apercevons pas, je dis que, dans l'état présent des choses, rien n'est plus conforme à leur nature et à leur fin, rien ne procure mieux l'ordre général que les choses mêmes dont nous nous plaignons (*liv.* III, *chap.* VII, III).

Je ne rappellerai point ici ce que j'ai dit en parlant du rapport que nos douleurs mêmes ont ordinairement à notre conservation; qu'il nous soit permis maintenant de ne faire attention qu'à l'enchaînement qui se trouve entre le système physique et le système moral, et qui ne forme de tous deux, en quelque manière, qu'un seul ordre de choses.

3. Nous avons déjà reconnu que Dieu nous a formés pour lui, pour sa gloire et pour le bonheur dont nous sommes susceptibles, qu'il exige notre amour, et que nous devons l'aimer par-dessus tous ces biens créés, finis et dépendants, dont il est l'unique source, en sorte que c'est à lui

que notre volonté, dirigée par les lumières de l'entendement, doit rapporter en dernier ressort tous ses penchants; nous avons reconnu, de plus, que nous sommes faits pour la société; enfin nous nous sommes convaincus de la réalité d'un état à venir.

Si nous considérons maintenant les maux qui nous environnent, en les comparant avec les effets qu'ils peuvent produire, relativement à ces différents objets, nous reconnoîtrons la proportion admirable qu'ils ont avec l'ordre en général, et de quelle manière on peut dire qu'ils deviennent à certains égards de véritables biens (*liv.* III, *chap.* x, *et liv.* IV, *chap.* v *et* xi).

XIII. 1. L'homme veut être heureux, mais ce n'est pas dans les biens périssables de cette vie qu'il doit rencontrer le vrai bonheur, parce que ce n'est pas en dernier ressort pour eux qu'il a été fait. Attachés cependant à la vie présente par les liens de tous nos sens, rarement nos pensées, nos désirs s'élèveroient au-delà des plaisirs, des honneurs, des richesses, si ces biens étoient toujours réunis, et qu'ils fussent constants et durables. Lors même qu'ils seroient incapables par leur nature de satisfaire pleinement notre ame, ils l'occuperoient assez pour ne lui laisser qu'un sentiment confus du bien qui lui manque; mais la douleur qui suit le plaisir (1) et qui souvent

(1) Voy. M. L. F., tom. I, sect. 2, chap. III, art. 4.

l'accompagne, les peines et les travaux, les soins et les inquiétudes qu'il en coûte pour s'élever aux honneurs et pour s'y maintenir, pour amasser des richesses et pour les conserver; les infirmités du corps, qui privent de toutes leurs douceurs; les chutes qui arrivent si souvent, et qui sont d'autant plus éclatantes qu'on étoit plus élevé; l'indigence qui succède aux richesses; la mort toujours prête à nous engloutir avec nos projets; toutes ces misères ne nous avertissent-elles pas sans cesse que les biens de ce monde ne sont qu'une ombre légère ou un écoulement trop imparfait du souverain bien, qu'ils ne nous ont pas été donnés pour nous fixer? Ne sont-elles pas propres à nous arrêter dans la poursuite trop ardente de ces mêmes biens, à nous réveiller de l'ivresse de la possession, à disposer nos cœurs à la recherche d'un bien plus réel? Ah! sans doute la sagesse éternelle, la bonté du créateur a voulu nous rappeler à notre dernière fin en nous éclairant sur ces biens qu'elle nous abandonnoit, en nous avertissant par les misères mêmes qu'elle a unies à leur usage, qu'ils ne sont pas notre dernier terme; qu'ils ne nous sont donnés que pour en user et non pour qu'ils nous attachent et nous captivent; qu'en un mot le bien infini et éternel doit seul fixer nos désirs et être le centre et le terme de notre amour.

2. Ainsi voyons-nous tous les jours que nos vues se tournent vers le souverain être; ainsi som-

mes-nous ramenés vers celui qui nous veut tout entiers. Par là encore la vertu s'exerce, se purifie dans cette vie; car il n'est presque point d'homme vertueux qui n'ait quelque défaut, quelque foiblesse, dont les maux qu'il souffre sont la juste peine, jusqu'au moment où la vertu, suffisamment éprouvée, purifiée, recevra la récompense qui lui est destinée; par là enfin, l'homme vicieux se trouve rappelé à lui-même et reconnoît ses égarements. Considérez cet homme fier et superbe, qui a cru commander à toute la nature, et ne dépendre d'aucun maître : il abaisse pour la première fois son front dans la poussière, il reconnoît sa dépendance, il devient humble, et c'est l'effet d'un revers. Par là enfin nous retirons les plus grands avantages de la variété même de notre vie, nous y puisons sans cesse les plus importantes leçons.

3. Apprenons donc, par toutes ces réflexions, à ne séparer que le moins qu'il est possible l'ordre des choses physiques d'avec l'ordre moral. Il y a sans doute entre l'un et l'autre des rapports réels; les maux qui arrivent dans le premier sont presque toujours de nature à pouvoir tourner au profit du second.

La mort même, la seule idée de la mort, et à plus forte raison ses approches, ne produisent-elles pas sur nous des effets dont nous ne saurions trop reconnoître le prix? Ne servent-elles pas à nous éclairer sur la valeur des choses? Ne servent-

elles pas à nous faire sortir de la léthargie funeste où nos sens nous tiennent ensevelis?

Disons-le enfin, la mort est-elle donc un mal par elle-même? C'est la porte qui mène de cette vie dans l'autre, et c'est de nous qu'il dépend de nous assurer pour cette seconde vie le sort le plus heureux. Nous ne nous plaignons si amèrement de notre état que parce que nous sommes faits pour une autre destinée.

XIV. Si les misères que nous éprouvons ici-bas sont telles qu'il n'en est presque pas dont nous ne puissions apercevoir la liaison réelle ou possible avec notre véritable bonheur, elles sont encore, ce me semble, destinées bien clairement à faire germer dans nos cœurs l'amour, la tendresse pour nos semblables. Ce sont elles en partie qui nous ont fait connoître que nous sommes faits pour la société. Les besoins et les maux réciproques sont un ressort puissant qui rapproche les hommes et les unit ensemble (1).

Admirez comment le riche se trouve forcé de recourir à d'autres hommes pour mettre à profit la fertilité de ses terres; le pauvre, pressé par la disette, se charge volontiers du travail; celui qui est dans la santé court, par un sentiment d'intérêt ou par un sentiment de pitié, au secours du malade et de l'infirme, et celui-ci baise la main qui le

(1) Voy. M. L. F., sect. 2, chap. III, art. 4.

soulage. Celui même qui est dans la joie s'attendrit sur le sort des malheureux, par l'épreuve qu'il a faite de l'adversité.

En un mot, nos besoins, nos misères et nos peines sont précisément ce qui donne lieu aux plus éclatantes vertus, à la justice, la libéralité, la compassion, la générosité, la reconnoissance, à une charité universelle.

XV. 1. Mais, direz-vous, n'apercevons-nous pas également des vices et des crimes ? J'en conviens, et il est juste aussi que l'on reconnoisse avec moi que l'idée même du crime suppose que Dieu ne l'autorise pas; je dis plus, elle suppose nécessairement la rectitude de l'être suprême : qui dit crime, dit une violation des lois que son amour pour l'ordre nous prescrit. Il ne fait donc autre chose que permettre cette violation, en se réservant le juste droit de la punir; or, je demande maintenant si nous sommes entrés assez avant dans le conseil de la Divinité, pour bien juger s'il étoit de sa sagesse d'empêcher le mal moral ?

2. En vain nous diroit-on que l'être infiniment parfait, qui tend toujours par sa nature à la plus haute perfection de son ouvrage, n'a pu créer des volontés libres, c'est-à-dire laissées à leur propre choix entre le bien et le mal, entre l'ordre et le renversement de l'ordre. Outre que c'est nier un fait ou vouloir disputer contre des vérités suffisamment établies, je dis que la réponse à cette diffi-

culté se tire, 1º de ce que nous ne connoissons pas la totalité du système de la création, et si la perfection de ce système n'exigeoit pas une variété innombrable d'êtres différents, liés ensemble par une suite de degrés presque insensibles et toujours supérieurs les uns aux autres, en remontant, parmi tous les êtres possibles, des créatures les moins parfaites à d'autres beaucoup plus excellentes et plus parfaites. C'est ainsi que, pour former le corps humain, tout ne doit pas être aussi noble et aussi élevé que les yeux, et que dans un composé, quel qu'il soit, les parties ne peuvent jamais avoir la perfection du tout dont elles font partie (1).

3. En second lieu, Dieu ayant voulu créer l'univers, il veut aussi procurer le bien du tout, autant que l'ordre universel des êtres qu'il renferme, la nature des choses et leurs rapports mutuels le comportent; c'est ce dont nous sommes obligés de convenir, puisqu'il aime l'ordre d'un amour souverain : nous avouons encore qu'il a dû nécessairement envisager sa gloire comme le terme de la création, et qu'il doit même tendre à cette fin par les moyens les plus convenables; tout cela est renfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait; mais la question se réduit en partie à savoir si Dieu, en se proposant de manifester ses attributs, a pu vouloir les manifester dans un degré infini :

---

(1) Voy. Hook, *Rel. nat. philosoph.*, page 351.

on répond (1) que cette manifestation, prise dans un pareil degré, est impossible, puisqu'elle ne peut se faire que par des ouvrages finis, et que la perfection de l'ouvrage doit toujours être essentiellement différente de la perfection infinie de l'ouvrier, rien ne pouvant être égal à lui-même. De là on conclut que Dieu a été libre, non-seulement de créer l'univers, mais encore de le créer dans tel ou tel degré de bonté, pour manifester dans tel ou tel degré la grandeur de ses attributs. Ce qui le prouve, c'est que le souverain être ne peut s'arrêter nulle part au-dessous de lui, qu'il ne s'y rencontre des bornes de perfection, puisqu'il n'y a que l'être infiniment parfait qui soit incapable de telles bornes. Qui est-ce donc qui déterminera, parmi cette collection d'êtres imparfaits, qui tous peuvent exister ou ne pas exister, le choix de tels ou tels qui composent le tout, sinon la liberté de l'être suprême? J'avoue qu'il répugneroit à ses attributs qu'il pût jamais devenir l'auteur du mal; mais il ne répugne pas qu'il produise des êtres plus ou moins parfaits, et capables d'abuser par eux-mêmes, et parce qu'ils le veulent, des dons réels qu'il leur accorde. Il est vrai encore que, selon le degré de perfection auquel Dieu a fixé la création de l'univers, pour la manifestation de ses at-

---

(1) Fénelon, *Œuvres philosophiques*, tom. II, *Lettre* 2, chap. III, § 9.

tributs, il doit prendre, conséquemment à cette fin, les moyens les plus convenables à la nature des choses créées, et les plus propres à procurer l'ordre et le bien dont toutes ensemble sont susceptibles; il n'est plus libre à cet égard à raison de ses perfections, ou du moins le choix ne tombe plus que sur tous les moyens également convenables qu'il aperçoit dans le sein de sa sagesse; car il est parfaitement égal dans l'ordre général que ce soit tel être qui se trouve élevé à tel rang, ou que ce soit tel autre qui occupe la même place. Mais, encore une fois, répondra-t-on, le degré même de bonté de tout le système, quant à la création, dépendoit uniquement de lui.

4. 3° Dieu, en faisant l'homme libre, ne l'a point abandonné à lui-même (1); il l'éclaire par la raison, il est lui-même au-dedans de l'homme pour lui inspirer le bien, pour lui reprocher jusqu'au moindre mal, pour l'attirer par ses promesses, pour le retenir par ses menaces, pour l'attendrir par son amour; il nous pardonne, il nous redresse, il nous attend, il souffre nos ingratitudes et nos mépris, il ne se lasse point de nous inviter jusqu'au dernier moment, et la vie entière est une grâce continuelle. J'avoue que quand on se représente des hommes sans liberté pour le bien, à qui Dieu demande des vertus qui leur sont im-

---

(1) Fénelon, tom. II, *Lettre* 2, chap. III, § 10.

possibles ; cet abandon de Dieu fait horreur, il est contraire à son ordre et à sa bonté ; mais il n'est point contraire à l'ordre que Dieu ait laissé au choix de l'homme, en l'aidant même de son secours, de se rendre heureux par la vertu, ou malheureux par le péché ; en sorte que s'il est privé de la récompense céleste, c'est qu'il l'a rejetée lorsqu'elle étoit, pour ainsi dire, dans ses mains. En cet état, il ne souffre aucun mal que celui qu'il se fait lui-même ; étant pleinement maître de se procurer le plus grand des biens.

5. N'est-il pas digne de Dieu qu'il mette l'homme par cette liberté en état de mériter (1)? Otez la liberté, vous ne laissez sur la terre ni vertu, ni mérite; et qu'y a-t-il de plus grand pour une créature que le mérite? Le mérite est un bien qu'on se donne par son choix, et qui rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Par le mérite l'homme s'élève, s'accroît, se perfectionne, et engage Dieu à lui donner de nouveaux biens proportionnés qu'on nomme récompense : est-il contraire à l'ordre que Dieu n'ait voulu lui donner la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter? Cette succession de degrés par où l'homme monte, n'est-elle pas convenable à la sagesse de Dieu et toute propre à relever son ouvrage? Est-il donc quelque faculté qui doive m'être plus précieuse que ma li-

(1) Fénelon, tom. II, *Lettre* 2, chap. III, § 12.

berté, ou qui me mette plus à portée de glorifier le souverain être et de lui rendre un véritable hommage? Quoi de plus doux pour un cœur tendre et délicat, que de pouvoir se dire à lui-même: j'aime Dieu et je l'aime d'un amour de choix, d'un amour libre; je puis lui offrir de plein gré son propre don, qui est le pouvoir de l'aimer et de lui dire, je vous aime? Et combien ce don là même ne perdroit-il pas de son prix, si celui de la liberté ne l'accompagnoit, ou du moins ne l'avoit précédé?

Il est vrai (1) que l'homme n'a pu recevoir du créateur une qualité si estimable, sans être capable de démériter, s'il ne mérite pas; mais ce n'est point pour procurer ce démérite que Dieu donne la liberté; il ne la donne qu'en faveur du mérite, et c'est pour celui-ci, qui est son unique fin, qu'il souffre le démérite auquel la liberté expose l'homme. C'est contre l'intention de Dieu et malgré son secours, que l'homme fait un mauvais usage d'un don si excellent et si propre à le perfectionner.

6. Dieu, en donnant la liberté à l'homme, a voulu faire éclater sa libéralité, sa magnificence (2) et son amour; en sorte néanmoins que si l'homme, contre son intention, abusoit de cette liberté, pour sortir de l'ordre en péchant, Dieu le feroit rentrer dans l'ordre d'une autre façon, par le

---

(1) Fénelon.

(2) Fénelon, dans l'endroit *ci-dessus*, § 3.

châtiment de son péché. Ainsi toutes les volontés sont soumises à l'ordre, les unes en l'aimant et en persévérant dans cet amour, les autres en y rentrant par le repentir de leurs égarements; les autres par le juste châtiment de leur impénitence finale. Ainsi l'ordre prévaut en tous les hommes; il est inviolablement conservé dans les innocents; il est réparé dans les pécheurs convertis, et, par une éternelle justice, qui est elle-même l'ordre souverain, il est vengé dans les pécheurs impénitents. Qu'il est glorieux à cette sagesse de tirer ainsi le bien du mal, même sans avoir fait celui-ci, et de tourner le mal en bien! En permettant le mal, Dieu ne le fait pas; tout ce qui est de lui dans son ouvrage demeure digne de lui, mais il souffre que son ouvrage, qui est toujours imparfait en soi, puisse diminuer le degré de bonté qu'il y avoit mis; il le souffre, et il a en même temps la gloire de le réparer par miséricorde, ou de le punir par justice, s'il méprise cette miséricorde offerte. Dieu glorifie ainsi ce qui forme à nos yeux comme deux diverses parties de son ordre ou de sa rectitude: l'une est de récompenser le bien, l'autre est de punir le mal; il les glorifie, dis-je, sans blesser sa bonté, qui ne manque à aucun homme. Si on regarde la profondeur du conseil de Dieu dans la permission du péché, on n'y trouve rien d'injuste pour sa créature, puisqu'il ne souffre son égarement qu'en lui donnant tous les secours nécessaires

pour ne s'égarer jamais : si on regarde cette permission par rapport à Dieu même, elle n'a rien qui altère son ordre et sa bonté, puisqu'il ne fait que souffrir ce qu'il ne fait ni ne procure. Il oppose au péché tous les secours de la raison et de la grâce; il ne reste que la seule toute-puissance absolue qu'il n'y oppose pas, parce qu'il ne veut point violer le libre arbitre qu'il nous a laissé en faveur du mérite ; en un mot, l'ordre subsiste inviolable à l'égard de l'homme par une sage alternative de la miséricorde ou de la justice.

7. Concluons donc encore une fois que tout est bien (1), et faisons servir s'il le faut les bornes mêmes de nos connoissances à abaisser l'orgueil de notre entendement. Adorons ce que nous ne saurions comprendre, dès que la raison nous force d'en reconnoître la vérité, et ne nous plaignons pas si elle se montre impuissante à nous éclairer sur tous les mystères qu'elle-même nous fait entrevoir. S'il reste quelques difficultés, quelques nuages sur ce qui concerne l'accord parfait des attributs de Dieu, sur la manière dont ils sont manifestés à l'esprit humain, sur l'exercice et les effets de la providence, devons-nous donc en être sur-

(1) Lorsque je dis que tout est bien, je ne prends cette proposition que dans un sens relatif, comme je l'ai assez fait connoître jusqu'ici. Tout est bien, en considérant tous les êtres, tous les événements et tous les temps.

pris ? Les rapports innombrables d'une quantité de choses qui sont sous nos yeux, échappent en partie à notre foible vue; nous ne sommes qu'un point dans l'univers, et celui qui l'a créé, celui qui le gouverne est l'infini (1). Contentons-nous des lumières qu'il lui plaît de nous accorder, et qui sont telles que l'exige notre situation présente, ou mille autres raisons que peut-être nous découvrirons lorsqu'il en sera temps.

Si nous parcourons presque tous les objets qui nous intéressent le plus, nous nous apercevrons bientôt qu'ils sont lumineux sous un certain jour, et obscurs sous un autre. Partout encore nous trou-

---

(1) Il me semble que le vice des raisonnements et des comparaisons dont les épicuriens ou les manichéens se sont servis pour combattre la Providence, à l'occasion de la liberté, consiste surtout en ce qu'on y conclut du particulier au général. Il est vrai qu'un médecin ne doit pas donner à un malade un remède dont lui-même est très sûr qu'il abusera; il est vrai encore, pour me servir de l'exemple que Bayle s'est plu davantage à faire valoir, qu'une mère ne doit pas, sur le vain prétexte de laisser sa fille libre, lui permettre d'aller dans des cercles où sa vertu fera naufrage. Mais Dieu, en accordant la liberté aux hommes, n'a pas seulement considéré les effets de ce don par rapport à un d'entre eux, ni même par rapport au genre humain, en tant que séparé de tout le système de la création, et abstraction faite de tous les biens qui pouvoient résulter du libre arbitre. C'est ce total qu'il faudroit pouvoir embrasser, et avec lequel des exemples particuliers, pris de ce que les hommes devroient faire en de certains cas, et à n'examiner que telle ou telle circonstance, n'ont aucune sorte de proportion.

verons dans l'ordre général que l'être suprême a établi à notre égard, comme une sorte de tempérament de milieu, qui a sans doute une proportion réelle ou avec la liberté de l'homme ou avec d'autres objets plus éloignés; c'est ainsi que la vertu entraîne ordinairement dans cette vie de très grands avantages, et c'en est assez pour nous inviter à la suivre, et pour nous faire avouer en quelque sorte que le Ciel même la protège ici-bas; mais souvent aussi la vertu gémit au milieu des peines, et c'en est assez, d'après la notion exacte d'un législateur tel que Dieu, pour nous faire attendre une autre vie. Il y a plus encore : si la vertu étoit toujours heureuse sur la terre, l'homme ne seroit plus libre à son égard, et n'auroit plus de mérite à la suivre; ce bien, évidemment présent, l'attireroit par un charme invincible : si elle étoit toujours malheureuse, quel homme auroit le courage de s'y attacher constamment? De même encore, Dieu se découvre par mille endroits qui ne laissent aucune excuse à celui qui lui refuse son hommage : cependant il se cache assez d'un autre côté, pour nous rendre cet hommage méritoire (VI, 2). C'est enfin par le même principe que cette vie est mêlée de plaisirs et de peines : ôtez-en toutes les douceurs, nous n'y reconnoîtrons plus un Dieu bienfaisant; que dis-je, pourrions-nous la supporter? N'y laissez au contraire que des biens sans mélange d'aucun mal : de la manière dont nous

sommes faits, celui qui nous les donne sera bientôt oublié. En un mot, tout dans la nature paroît suivre la même loi, tout semble s'y balancer mutuellement, et c'est ainsi que la Providence, qui n'est autre chose, comme nous l'avons vu, que l'exercice des attributs de la Divinité, se découvre encore aux yeux du sage par les endroits mêmes qui paroissent dérober sa conduite et ses voies au commun des hommes (1).

(1) Commençons donc par croire fermement qu'il y a des dieux maîtres de tout, et qui gouvernent tout; qui disposent de tous les événements, qui ne cessent de faire du bien au genre humain, dont les regards démêlent ce que chacun est, et ce que chacun fait, tout ce qu'on se permet à soi-même . . . . et qui mettent de la différence entre l'homme pieux et l'impie. *Sit igitur jam hoc à principio persuasum civibus dominos esse omnium rerum, ac dominatores deos; eaque quæ gerantur eorum geri ditione ac numine, eosdemque optimè de genere hominum mereri, et qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat.... intueri, piorumque et impiorum habere rationem.* De Leg., lib. II, cap. VII.

CHAPITRE TROISIÈME.

Ce que nous devons à Dieu du côté des sentiments.

I. 1. Il ne suffit pas que l'entendement s'occupe de tout ce qui peut lui donner des idées justes sur la Divinité; ce seroit n'employer (*liv.* III, *c.*. x, *princ.* 22) pour sa gloire qu'une partie de nos facultés, puisque notre ame est encore susceptible de sentiments et d'affections qui peuvent être comme le résultat et le fruit de nos connoissances. La nature même nous instruit à cet égard : il ne faut que rentrer dans notre cœur (*liv.* IV, *c.* XI, 5e *princ.*), étudier nos penchants, les comparer avec les attributs du souverain être, pour nous instruire de tout ce que nous lui devons. S'il est vrai que nous nous sentions forcés de rendre hommage à tout ce que nous apercevons de plus grand, de plus parfait parmi tous les êtres créés, finis et dépendants, que ne doit pas attendre de ces mêmes dispositions, celui qui est le principe et la source de toute grandeur et de toute perfection, celui, dis-je, qui s'annonce à notre esprit comme un être infiniment parfait (*ci-dessus, c.* II, III *et* IV, 1, etc.)?

2. De premières réflexions nous ont fait connoître en partie quels sont les sentiments qu'il exige de nous (*liv.* IV, *c.* V, I), et le peu que nous venons de dire suffira pour démontrer ce que nous avons omis sur ce sujet; permettons-nous cependant de nous pénétrer de plus en plus de tous les motifs qui peuvent exciter dans notre ame des mouvements, des affections si précieuses et si nécessaires. Plût à Dieu que ce peu de réflexions pût me tenir lieu de la plupart de ces ouvrages mystiques, où la raison dépose si rarement en faveur des préceptes, et où il arrive même qu'un zèle peu éclairé nous dégoûte de la piété, en cherchant à nous la faire aimer!

II. Entre toutes les dispositions naturelles qui doivent avoir leur usage par rapport à la Divinité, celle qui semble précéder toutes les autres, c'est l'*admiration* (*déf.* 2). Ce sentiment est lié par sa nature à l'usage que nous faisons de notre entendement, pour considérer ce qui nous paroît véritablement grand, beau, et digne de notre attention.

Il est vrai que nous nous trompons souvent sur la grandeur et le mérite des objets qui nous environnent. Nous nous dégradons en quelque sorte par l'admiration de ce qui nous est ou inférieur ou égal. Mais quand, après avoir observé les démarches d'une intelligence souveraine, on voit un art infini s'offrir à nous de toutes parts, l'étendue de l'admiration devient alors la mesure de la gran-

deur de l'ame; et c'est ici qu'un sentiment que l'ignorance enfante d'ordinaire, a le privilége de naître du sein même de la science.

Au reste, le genre de connoissance qui est nécessaire à cet égard, se trouve dans l'homme le moins éclairé, comme dans celui qui l'est le plus. Qu'il daigne seulement ne pas mépriser ce qu'il voit tous les jours, comme si c'étoit la nouveauté, plutôt que la grandeur même des choses, qui dût fixer notre attention. Je dis plus, il suffit de réfléchir quelques instants sur les objets qui nous environnent, pour qu'ils nous paroissent toujours grands et toujours nouveaux.

En refusant au créateur le tribut d'admiration que nous devons à ses perfections, à sa gloire, et qu'il exige encore par les penchants qu'il a mis en nous, voulons-nous donc aussi nous refuser à nous-mêmes la douce satisfaction d'y faire naître un sentiment si propre à élever l'ame et à la remplir de la joie la plus pure (*ci-dessus,* I, 1)?

III. 1. Si Dieu mérite notre admiration à titre de souveraine intelligence, il ne mérite pas moins nos respects et notre adoration à titre de première cause, d'être suprême, infini, et qui rassemble en lui dans le plus haut degré toutes les perfections (*ci-dessus*, *c.* 1, *déf.* 3 *et* 4, *liv.* IV, *c.* v, I, 3 *et ci-dessus*, I, 1).

C'est de lui que nous tenons toutes nos facultés; c'est lui qui nous a tirés du néant, et qui, de la

simple possibilité, nous a fait passer à l'existence; c'est par lui qu'à chaque moment nous existons, puisque nous ne trouvons pas en nous le premier principe qui nous fait exister; c'est lui enfin qui nous force de reconnoître, par les lumières d'une raison droite, qu'il est infiniment supérieur à tous les êtres qui composent l'univers, et que nous ne sommes rien, que nous ne pouvons rien par nous-mêmes. Il est donc aisé de sentir que nous ne saurions trop nous abaisser, nous *humilier* (*déf.* 5) en sa présence (1), et que l'hommage que nous nous attacherons à lui rendre doit le distinguer de ses ouvrages, de manière qu'il ne nous soit jamais

---

(1) Nous adorons Dieu, dit un auteur de ce siècle, parce qu'il est l'infini, et que par nous-mêmes nous ne sommes autre chose que le néant; parce qu'il est l'auteur, la source, la plénitude de l'être, et que sans lui nous ne sommes rien. De l'un et de l'autre côté, du sien et du nôtre, notre culte n'a point de bornes qui l'arrêtent; l'inépuisable grandeur de la majesté divine épuise tous nos hommages...... Quand l'homme se compare avec le Dieu qu'il adore, il se voit comme un atome presque imperceptible dans une si vaste immensité, il s'y perd; cette étendue sans bornes le réduit à un point. Encore ce point d'être participé, dépendant et emprunté, à quoi tient-il? Ainsi l'homme tout entier disparoît et s'évanouit à ses propres regards; en présence de l'être des êtres, il est presque comme s'il n'étoit point. Il est comme une ombre qui n'a de réalité que par la présence du corps, comme un ruisseau qui ne coule qu'avec subordination, et qui rend par son cours un perpétuel hommage à la source dont il sort.

permis de porter à la créature des tributs de louange, d'estime, de respect, de soumission, qui ne puissent convenir qu'au créateur, ou qui soient contraires à ce que sa gloire exige de nous.

2. Nous ne sommes plus assez imbécilles ou assez aveugles pour adorer une plante ou un crocodile; mais il faut avouer cependant que nous nous formons souvent d'autres idoles au milieu de notre cœur.

L'orgueil devient à lui-même sa première divinité; c'est lui qui nous fait envisager avec tant de complaisance et de fierté des talents et des biens que nous ne nous sommes pas donnés; nous rapportons tout à nous, nous ne pensons plus à remonter de l'effet à la cause; nous négligeons la gloire du souverain être; cette gloire qui doit être le motif de nos actions, et à laquelle est lié notre bonheur, nous l'oublions pour ne penser qu'à la nôtre (*liv.* IV, *c.* XI, *princ.* 19 *et c.* IX, VI): si nous paroissons nous abaisser, nous dégrader, ce n'est souvent, comme nous en avons fait la remarque, que pour nous soustraire davantage à son empire, pour nous rendre plus indépendants. Nous nous disons à nous-mêmes que nous sommes trop petits pour que la Divinité daigne penser à nous, et c'en est assez pour ne plus penser à l'être qui nous a créés, et pour nous faire en quelque sorte le Dieu de tout ce qui nous environne.

Chaque passion, lorsque nous ne savons pas la modérer, se forme ainsi un genre d'idolâtrie qui lui est propre. Combien, par exemple, une recherche trop ardente de l'estime et de l'attention des hommes ne fait-elle pas tous les jours d'infidèles ? On rougit de la pratique de certains devoirs, on se laisse entraîner par une fausse honte aux modes, aux abus les plus contraires à la vertu; on approuve ce que l'on sent qu'on devroit blâmer, et c'est ainsi que nous respectons des hommes tels que nous, plus que la voix intérieure de l'être suprême qui s'explique par la raison, et que toutes les lois de la Divinité.

IV. 1. Il ne suffit pas de considérer le créateur de l'univers comme infiniment élevé au-dessus de tous les êtres, et les tenant tous sous sa dépendance; il s'offre encore à nous sous les traits d'un dieu bienfaisant; et pour tout ce que nous lui devons, il exige notre *reconnoissance* (*déf.* 6).

Épicure, en combattant le dogme de l'existence de Dieu (1), se félicitoit d'anéantir une puissance ennemie de notre bonheur. Mais pourquoi nous former cette idée injuste d'un être qui, en nous donnant des goûts, nous offre de toutes parts des sentiments agréables; qui en nous composant de diverses facultés, a voulu qu'il n'y en eût aucune dont l'exercice ne fût un plaisir tendant à notre conser-

---

(1) *Théorie des sentiments agréables*, chap. XII.

vation ? Les biens qui s'offrent à nous seront-ils donc empoisonnés par l'idée que ce sont des présents d'une intelligence souveraine ? Et n'en doivent-ils pas recevoir plutôt un nouveau prix, puisque ce sont des gages de sa bonté ?

2. Le premier don que je tiens du créateur (1), celui qui est le fondement de tous les autres, est ce que j'appelle *moi-même*. Il m'a donné ce moi ; je lui dois non-seulement tout ce que j'ai, mais encore tout ce que je suis. O incompréhensible don, qui est bientôt exprimé selon notre foible langage, mais que l'esprit de l'homme ne comprendra jamais dans toute sa grandeur ! Ce Dieu qui m'a fait, m'a donné moi-même à moi-même ; le moi que j'aime tant n'est qu'un présent de sa bonté. Sans lui, je n'aurois ni le moi que je puis aimer, ni l'amour dont il m'est permis d'aimer ce moi, ni la volonté qui l'aime, ni la pensée par laquelle je me connois. Tout est don ; celui qui reçoit les dons est lui-même le premier don reçu. O Dieu ! vous êtes mon vrai père : c'est vous qui m'avez donné mon corps, mon ame, mon étendue et ma pensée : c'est vous qui avez dit que je fusse, et j'ai commencé à être, moi qui n'étois pas : c'est vous qui m'avez aimé, non parce que j'étois déjà et que je méritois déjà votre amour, mais au contraire afin que je commençasse

(1) Fénelon, *OEuvres philosophiques*, tom. II, *Lettre* 3, chap. IV.

à être, et que votre amour prévenant fît de moi quelque chose d'aimable.

J'honorerai sans doute les parents que Dieu m'a donnés : c'est d'eux qu'il a voulu se servir pour me placer sur cette terre, mais ce n'est point à eux que je dois mon existence. Tous les membres que j'ai pris dans le sein de ma mère, ce n'est point elle qui les a formés; je n'oublierai pas les douleurs que l'enfantement lui a causés, les tendres soins qu'elle a pris de moi lorsqu'à peine j'étois né, mais je porterai encore plus haut ma reconnoissance, et je n'imiterai pas ces superstitieux idolâtres, qui voyant la terre se charger tous les ans de grains, de fruits et de pâturages, adoroient en stupides cet instrument aveugle des bontés du souverain maître, sans songer à bénir le bras puissant qui la rend féconde.

Mon père a veillé à ma subsistance, à mon éducation, à mes mœurs, voilà des motifs de gratitude fondés; il a fait pour moi tout ce qu'il a pu faire, mais ce qu'il a pu, c'est Dieu qui le lui a fait pouvoir, il faut toujours remonter à cette source primitive de tous les biens.

Lorsque mon père veilloit à ma conservation, c'étoit Dieu qui me conservoit; lorsqu'il s'appliquoit à m'instruire, c'étoit Dieu qui m'ouvroit l'intelligence; lorsqu'il m'entretenoit des charmes de la vertu, c'étoit Dieu qui me la faisoit aimer.

3. Ce que je dis à l'égard de mon père, je dois le

dire également de tous les maîtres qui m'ont formés. Quelles vérités ont-ils pu me découvrir, quelles connoissances ont-ils pu me donner dont je ne doive chercher le principe dans Dieu même? Quelle disposition ai-je pu avoir à étudier ces vérités et à les comprendre, que je n'aie tenue comme un pur don de la libéralité du souverain être, puisque mon ame et toutes ses facultés sont son ouvrage. L'ouvrier fouille la mine, le physicien dirige ses opérations; mais ni l'un ni l'autre n'ont fourni l'or qu'elle renferme.

4. Qu'ai-je besoin enfin de rassembler ici tous les bienfaits dont Dieu m'a comblé, et ceux dont il me comble tous les jours. La lumière dont je jouis, l'air que je respire, tout ce qui contribue à ma conservation et à mes plaisirs, les cieux, la terre, et la nature entière, qui concourent à mon avantage (*ci-dessus, c.* II; IX, 7, 8 *et* 9), ne parlent-ils pas assez de ce que je lui dois (1). C'est par lui que l'homme vit, qu'il pense, qu'il goûte les plaisirs, et on oublie celui par qui on fait toutes ces choses! C'est lui qui donne tout, aux astres leur splendeur, aux fontaines leur eau et leur cours, à la terre les plantes, aux fruits leur saveur, aux fleurs leur éclat et leur parfum, à toute la nature sa richesse et sa beauté, aux hommes la santé, la raison, la vertu; il donne tout, il fait tout, il règle tout; lui seul

---

(1) Fénelon, *Œuvres spirituelles*, tom. I, pag. 37.

existe, tout le reste disparoît comme une ombre aux yeux de celui qui l'a vu une fois, et le monde ne le voit pas! Mais hélas! celui qui ne le voit point n'a jamais rien vu; il a passé sa vie dans l'illusion d'un songe; il est comme s'il n'étoit pas, et plus malheureux encore.

Nous plaindrons-nous des maux qui nous affligent? Mais en cela même, nous avons reconnu la sagesse et la bonté du souverain être (*liv.* IV, *c.* VII, III, *et ci-dessus*, *c.* II, XII, 2 *et* 3, XIII *et* XIV). Ils sont faits pour être à notre égard le germe du plus parfait bonheur. Mon Dieu n'a pas borné mon sort au peu d'instants de cette vie fragile; en m'inspirant le désir d'être heureux, il m'apprend assez les biens qu'il me réserve, et il veut m'aider à les mériter. Lui-même prend soin de purifier mon ame, de détacher mon cœur des faux objets de sa passion, de m'élever au-dessus des sens, et de me faire triompher de tout ce qui pourroit s'opposer à ma félicité; dans les plaisirs et dans les peines qu'il nous envoie, adorons également sa bonté, son amour, et ne nous refusons plus aux sentiments qu'il exige de nous.

Outre la connoissance qu'il nous a donnée de lui-même dans la nature, il a mis dans notre ame cette vérité, ou, pour m'exprimer dans d'autres termes, il a formé notre esprit de telle manière, qu'il consent naturellement à cette maxime: il faut être reconnoissants envers ceux qui nous font du

bien. Mais puisque Dieu se montre notre bienfaiteur, et dans un sens infiniment plus noble et plus véritable que qui ce soit parmi nos semblables, on ne peut nier qu'il n'approuve et ne veuille notre reconnoissance (*ci-dessus*, I).

5. Nous rougirions dans le monde de passer pour ingrats. Un vice si odieux fut toujours la marque d'une ame basse, et suffit pour la flétrir; Dieu sera-t-il le seul dont nous n'ayons pas honte d'oublier les bienfaits? Quoi de plus injuste cependant (1), et s'il est des cœurs qui aient besoin de ce motif, quoi de plus contraire à leurs véritables intérêts? La reconnoissance est l'acquit d'une dette à l'égard des bienfaits reçus, et comme une sorte d'arrhes qui servent à assurer ceux que l'on peut encore espérer de recevoir (2).

---

(1) Celui, dit Cicéron, que le cours des astres, l'alternative des jours et des nuits, l'ordre des saisons, et toutes les choses qui sont formées pour notre usage, ne forcent pas de se montrer reconnoissant, ne mérite pas d'être compté parmi les hommes. *De Legib.*, lib. II.

(2) En exhortant les hommes à la reconnoissance, dit Sénèque, on plaide en même temps leur cause et celle de la Divinité. Celle-ci, à la vérité, n'a besoin de rien, son indépendance l'affranchit du désir même; nous pouvons cependant lui plaire par nos sentiments; et que l'esprit d'ingratitude ne nous porte pas à chercher des excuses dans notre foiblesse et dans notre indigence, en nous faisant dire : Que puis-je faire, et de quelle manière faut-il s'y prendre pour témoigner sa reconnoissance au souverain arbitre de l'univers? Vains prétextes! rien ne

Mais en vain nous flatterions-nous d'être pénétrés de ce sentiment à l'égard de la Divinité, si nous nous livrons toujours avec la même facilité à ce que nous savons qui peut lui déplaire, et si nous refusons de sacrifier des désirs et des goûts qu'elle reprouve au bonheur de lui être fidèles. Quelle est donc, encore une fois, la nature des biens, des plaisirs que je puis acheter par le péché, pour ne pas craindre de me montrer envers mon Dieu si ingrat après tant de bienfaits, et pour renoncer en même temps à toutes ses faveurs ? O siècle ! que m'offriras-tu qui puisse compenser tout ce que tes fausses douceurs tendroient à me faire perdre ?

V. 1. Dieu n'exige pas seulement notre reconnoissance, il demande encore notre *amour* (*liv.* IV, *c.* XI, 8e *princ. et c.* V, I, 5), il veut être aimé par-dessus tout. Eh ! que faut-il pour le rendre souverainement aimable à nos yeux, que ne nous

---

peut nous excuser ...... il ne dépend que de vous d'acquitter vos obligations au même instant que vous les contractez. Sentir le prix du bienfait, c'est le rendre (*De Benef.*, lib. II, cap. XXX, trad. de M. de la Beaumelle). *Quicumque gratos esse docet, et hominum causam agit et deorum, quibus nullius rei indigentibus, positis extrà desiderium, referre nihilominus gratiam possumus; non est quod quisquam excusationem mentis ingratæ ab infirmitate atque inopiâ petat, et dicat quid enim faciam et quomodò? Quandò superioribus, dominisque rerum omnium gratiam referam? Referre facilè est .... eodem quidem momento quo obligatus es, si vis, cum quolibet paria fecisti; quoniam qui libenter beneficium accepit reddidit.*

offre dans son plus haut degré son infinie perfection ? Quels objets méritent d'être aimés, auxquels il n'ait donné tous leurs charmes et tous leurs attraits ? Parcourez les différents biens qui nous environnent; comme ils ne sont pas à eux-mêmes leur principe, comme ils ne subsistent point par eux-mêmes, aussi n'est-ce pas par eux-mêmes qu'ils sont aimables, c'est par celui qui les a faits tout ce qu'ils sont, et auquel nous devons toujours remonter, comme à la première cause, comme au principe auquel tout doit se rapporter; c'est donc lui qui doit être aussi le dernier terme de toutes nos affections. Nous devons l'aimer par-dessus tout, parce qu'il est plus aimable que tous ces biens qui ne sont pas lui-même; nous devons tout aimer en lui, parce que c'est en lui, si j'ose m'exprimer ainsi, c'est par lui que tous ces biens subsistent, il en est la source, la plénitude, et la perfection.

Je ne dirai pas, avec un des plus illustres philosophes du dernier siècle, que je vois tout en Dieu, mais je ne craindrai pas de dire que c'est en lui que je dois m'aimer. En effet, je soupire après le bonheur, mais le trouverai-je en moi ? c'est en vain que j'oserois l'y chercher. Non-seulement je n'ai rien de moi-même, je suis encore forcé de convenir que cet être, ce moi que je tiens de la Divinité ne me suffit pas. Je ne me considère souvent qu'avec peine; une solitude affreuse accompagne cette recherche; effrayé de ce néant qui s'annonce en moi

de toutes parts, je me dissipe, je me répands loin de moi, sans trouver encore à l'extérieur la dernière, l'unique raison d'aimer.

2. Le même être qui a donné à mon esprit l'idée de l'infini, semble, par une juste proportion, en avoir inspiré le devoir à mon cœur, en ne permettant pas que tous les objets finis puissent le satisfaire. Pourquoi cherchons-nous sans cesse à accumuler richesses sur richesses, honneurs sur honneurs, sans même nous donner le temps de jouir de ceux que nous possédons déjà ? Pourquoi les ris, les jeux et tous les attraits de la volupté ne peuvent-ils fixer nos désirs (1)? Des parfums exquis, des sons harmonieux, l'enthousiasme et le feu de la poésie m'enlèvent, me transportent; il semble qu'on m'offre un nouveau monde, un nouveau ciel, qu'on me donne un nouvel être ; mais pour peu que le charme dure, ma joie se dissipe, une sorte de langueur vient changer la disposition de mon ame, et m'avertit que tous ces plaisirs ne sont encore qu'un fantôme et qu'une ombre. Falloit-il donc que nous ne jouissions des biens de la terre que pour sentir l'instant d'après ce je ne sais quoi qui semble tenir

(1) En vain l'homme se dit à lui-même : Mes désirs sont épuisés, mes vœux sont comblés, je vais jouir; cette jouissance, quand aucun obstacle ne la traverseroit, trouve dans le cœur humain les principes infaillibles de sa destruction. M. Formey

tout à la fois du vide qu'on éprouve après en avoir joui, du dégoût que l'on ressentiroit à en jouir plus long-temps, et, malgré tout cela, du désir d'en jouir encore ? Mais non, c'est après un autre bien que notre cœur soupire, et ce n'est que faute de connoître quelle est sa fin, que nous ramenons toujours ces désirs si vastes aux objets sensibles.

Il est donc vrai, et nous ne saurions le redire assez, tout nous ramène à cette vérité unique et si précieuse pour qui sait la comprendre : Dieu n'a pas fait les créatures pour être le terme de notre amour. En nous donnant le désir du bonheur, il ne veut pas que nous soyons heureux par elles, il ne seroit plus notre fin. Le vide de toutes les choses humaines est la voix de la nature, par laquelle Dieu nous appelle à lui pour nous rendre heureux par lui-même (1).

---

(1) Platon a exposé ces grands principes en divers endroits de ses ouvrages. Je ne rapporterai ici que ce qu'il me paroît avoir dit de plus exact à ce sujet. « Le but de toutes les actions humaines, c'est le bien (*Gorg.*); et il y a un souverain bien, un bien par excellence, après lequel toutes les ames soupirent; sans la connoissance et la possession de ce bien, toutes les autres choses sont inutiles. Cependant, quoique tous les hommes le désirent et qu'ils en aient quelque pressentiment, ils ne peuvent le connoître suffisamment par leur propre méditation (*De Rep.*, lib. VI). Ce souverain bien doit être parfait, seul, suffisant par lui-même, et tel que quiconque le connoît en recherche ardemment la possession, sans se soucier d'aucune autre chose que de celles qui sont perfectionnées par les biens qui y ont

3. En vain voudrions-nous porter notre désintéressement jusqu'à séparer d'un sentiment aussi doux et aussi pur que l'est l'amour de la Divinité, l'idée du bonheur qu'il nous prépare. Ne cherchons point, par un vain rafinement, à désunir ce que Dieu a uni; retrancher l'idée du plaisir de celle de l'amour, lorsqu'il nous porte tout entier vers un objet infiniment aimable, c'est retrancher de l'idée d'un cercle celle de la rondeur (1). L'amour est aussi désintéressé qu'il puisse l'être, lorsqu'on ne veut en recueillir d'autre fruit que celui d'aimer. Plus il est grand, plus son objet est parfait, plus il suffit pour nous rendre heureux.

---

quelque rapport (*in Phileb.*). Or cela ne peut se trouver que dans l'être infini, qui est le père et la cause de tous les êtres; qui donne aux choses connues tout ce qu'elles renferment de vérité, et aux êtres intelligents la faculté de les connoître (*Phileb.*, et *De Republ.*, lib. VI). Si l'ame se retire pure, sans conserver aucune souillure du corps, comme s'étant toujours recueillie en elle-même, en méditant toujours, c'est-à-dire en philosophant avec vérité, et en apprenant effectivement à mourir (car la philosophie est une préparation à la mort), si l'ame, dis-je, se retire en cet état, elle va à un être semblable à elle, à un être divin, immortel et plein de sagesse, dans lequel elle jouit d'une merveilleuse félicité, délivrée de ses erreurs, de son ignorance, de ses craintes, de ses amours qui la tyrannisoient, et de tous les autres maux attachés à la nature humaine; au lieu que les méchants sont punis dans une autre vie, à proportion des crimes qu'ils ont commis dans celle-ci (*Phédon.*).

(1) *Théorie des sentiments agréables*, chap. v.

Seroit-il donc au pouvoir de l'homme de se désintéresser au point de perdre dans un seul acte, quel qu'il soit, la volonté d'être heureux, par laquelle il veut toute chose. Mais je dis plus encore, pourrions-nous aimer Dieu comme un être infiniment parfait, sans l'aimer comme un être souverainement bon, bienfaisant, et qui veut faire notre bonheur?

O vous qui cherchez à nous rendre Dieu aimable, peignez-le tel qu'il est, peignez-le infiniment bon; ne craignez qu'une chose, c'est de ne pas nous en dire assez. Rappelez-nous sans cesse comment il a lié notre bonheur à sa gloire : offrez-nous le comme un père, comme un ami qui sans cesse nous tend les bras, nous invite, nous presse, nous pardonne dès que nous voulons l'aimer. Offrez-nous-le comme un être qui ne veut que se communiquer, se répandre par l'amour, et qui, renfermant en lui tous les biens, ou plutôt qui étant le bien par excellence, le souverain bien, ne se communique que pour rendre pleinement heureux ceux qui lui seront fidèles. Sans doute alors vous nous attacherez à cet objet si digne de nos hommages. La proportion secrète qui se trouve entre les penchants de notre cœur et ce qui est souverainement bon, entre nos désirs et la félicité, entre notre amour et le souverain bien, nous feront aimer un Dieu qui est ce bien même, un Dieu qui peut seul être le principe de notre bonheur, et dans lequel nous puiserons la joie même qui nous fera jouir.

4. Eh ! quelles douceurs n'éprouve pas dès cette vie celui qui s'élève tout entier vers son Dieu ! Que n'ai-je tout ce qu'il faut pour bien peindre les effets de ce précieux amour !

5. Mais, me dira-t-on peut être, comment le faire naître cet amour ? il ne dépend pas de moi, l'amour ne se commande pas. Vaines et frivoles excuses, qui ne font que servir de prétexte à notre ingratitude ! Si, pour nous engager à aimer, ce n'est pas assez de la bonté ineffable d'un être infiniment parfait qui nous y invite, qui nous en presse, et qui l'exige pour nous rendre heureux, si ce n'est pas assez de méditer ses bienfaits, de penser à l'amour qu'il nous témoigne, au bien qu'il nous destine, au moins ouvrons-lui notre cœur, parlons-lui de cette insensibilité si déraisonnable et si injuste, disons-lui que nous la condamnons, que nous en gémissons, que nous voulons l'aimer : Dieu est encore assez bon pour agréer un semblable désir, et pour y répondre en daignant le satisfaire ; dérobons-nous quelques instants à ces plaisirs tumultueux qui, avec tous leurs charmes, pèsent sur notre cœur ; faisons taire les passions qui nous dévorent et qui nous privent de tous les avantages et de toutes les ressources de la raison : un seul moment de leur silence, des réflexions sérieuses faites d'après la nature même des choses, suffisent avec des secours que le Ciel ne nous refusera pas, pour nous rendre bientôt à Dieu et à nous-mêmes.

6. Est-ce au reste de la grandeur, de l'élévation que nous cherchons? Eh! qui est-ce qui fera la grandeur de l'homme, sinon de se rapprocher de la Divinité? Qui est-ce qui nous en rapproche le plus, si ce n'est de procurer sa gloire et de l'aimer? Non, je ne me représente rien de plus grand qu'un homme occupé à rentrer dans son cœur pour s'élever ensuite vers son Dieu, et qui, dans cette méditation profonde, s'anéantissant lui-même aux yeux de son créateur, adore avec un saint respect sa puissance, et considère avec le plus tendre amour les effets de sa bonté. Ce sont là de ces tableaux que je voudrois qu'on prît plaisir à nous remettre sans cesse devant les yeux. Nous arrêterons-nous à une matière colorée, d'une ou d'autre manière, comme si on devenoit plus grand par un ruban *rouge ou bleu?* Nous fixerons-nous à l'estime, à l'attention de nos semblables, nous croirons-nous malheureux s'ils nous la refusent, comme s'il ne suffisoit pas de la mériter? Hélas! que toutes ces choses sont peu solides : les hommes ne sont-ils donc pas pour la plupart aveugles, inconstants et trompeurs? Leur estime n'est-elle pas aveugle, fausse et inconstante comme eux? Quelle ressource, quelle fin que celle-là! Je ne craindrai pas de l'avouer, ôtez-moi tout ce qui peut m'unir à Dieu, ôtez-moi ce sentiment d'amour pour l'être suprême, mes idées, mes vues, mes penchants, tout est petit, tout est vil et méprisable en moi ; vous m'ôtez toute ma grandeur.

7. A quelles marques enfin reconnoîtrons-nous que nous aimons Dieu? Pour ne pas nous tromper à cet égard, il suffit d'observer quels sont les effets que l'amour produit tous les jours parmi nous, lorsqu'il est né dans un cœur droit, et qu'il a été allumé par un objet orné de vertus aussi-bien que d'attraits? Que se passe-t-il dans un cœur bien épris? il s'élance avec impétuosité vers l'objet qui l'a charmé, tout ce qui tend à l'en éloigner fait son supplice; il tremble de lui déplaire, il s'informe soigneusement de son goût et de ses volontés pour s'y conformer et s'y soumettre, il s'intéresse à sa gloire, écarte ce qui pourroit le blesser, et ne néglige rien de tout ce qui peut le procurer; il aime à l'entendre louer, il en parle avec complaisance; tout ce qui lui en présente l'idée lui est cher. Cet amour de la créature doit, je l'avoue, être subordonné à celui du créateur, il ne doit pas être le dernier terme de notre volonté, puisque tout doit se rapporter enfin à celui même par qui nous sommes capables d'aimer, et qui ne veut nous faire trouver que dans lui seul un solide et parfait bonheur; mais à cela près, ces diverses affections ont en partie les mêmes caractères. Ainsi l'homme pieux, pénétré pour son Dieu des sentiments les plus tendres, voudroit le voir, le posséder, lui être uni; il s'en occupe avec joie, en parle avec respect; il désire sa gloire, il l'envisage sans cesse, et comme c'est la gloire de son créateur, il y rap-

porte tout le reste ; il étudie sa loi, la médite et l'observe ; c'est là la preuve aussi-bien que l'effet de son amour. Aimez-vous Dieu, vous pratiquerez ce qu'il vous commande ; le pratiquez-vous, vous l'aimez (*l.* IV, *c.* II, 19[e] *princ.*).

8. Cet amour, je le répète, doit être la règle et la fin de tout autre amour. Dieu veut que nous nous aimions les uns les autres, il veut que nous soyons remplis de cette charité universelle qui embrasse en quelque manière toute la nature (*l.* IV, *c.* II, 9[e] *princ.*). Ainsi celui qui aimera le plus son Dieu sera aussi celui qui aimera le plus tous les hommes (1). Il les aimera parce que son Dieu lui ordonne de les aimer, et qu'en les considérant tous dans celui qui les a créés, il n'est pas possible que par cet endroit ils n'aient à ses yeux quelque chose d'aimable.

9. Enfin ces goûts plus vifs dont nous parlions, il n'y a qu'un instant, sans vouloir les exclure, il les règlera ; aimant Dieu d'un amour véritable, et qui tiendra sous sa loi tous ses autres penchants,

---

(1) Dans un cercle, dit ingénieusement un auteur italien, plus les lignes se rapprochent de leur centre, plus aussi elles se rapprochent et s'unissent entre elles. Il en est de même à l'égard des hommes : plus nous aimerons Dieu, et plus aussi nous aurons un amour sincère pour notre prochain. *Non vedi tu ciò che succede nel circolo? Quanto più le linee si accostano al loro centro, tanto stan più unite frà loro ; quanto più se ne scostano, tanto più ancor si dividono in infinito, etc.* Segneri, *Man. dell' an.*, tom. I.

il ne s'unira qu'à des objets vertueux et qui puissent le porter à la vertu ; il sacrifiera, quoi qu'il en coûte, tout ce qui seroit incompatible avec elle, tout ce qui tendroit à l'écarter de son devoir, tout ce qui ne seroit pas assez pur pour un cœur que l'amour de son Dieu doit remplir.

10. Un dernier effet que cet amour produira en lui, ce sera un vif repentir de ses offenses et de ses ingratitudes envers le souverain être. Demandez à un homme qui ne connoît point Dieu, et qui est indifférent pour lui, en quoi il l'a offensé(1): vous le trouverez aveugle sur ses fautes ; il ne connoît ni ce que Dieu demande, ni en quoi on peut lui manquer. Le seul amour nous donne une vraie délicatesse sur nos péchés : aimez et bientôt il vous fera sentir par un reproche tendre, et qui porte sa consolation avec lui, tout ce que vous avez fait contre l'amour même. Voyez un retour d'amitié vive et sincère entre deux personnes qui s'étoient brouillées ; rien ne leur échappe par rapport à ce qui peut avoir blessé les cœurs et rompu l'union qui étoit entre elles; elles s'accusent elles-mêmes du tort qu'elles ont pu avoir, elles le réparent, elles s'en punissent en quelque manière, et leur faute ne sert qu'à les rendre plus attentives, plus tendres et plus fidèles. Aimez, encore une fois, et l'amour seul fera en vous tout le reste.

---

(1) Fénelon, *OEuvres philosoph.*, tom. II, *Lettre* 5, § 2.

VI. 1. Une connoissance exacte des attributs du souverain être et de son attention sur toutes les créatures, ne peut qu'ajouter encore aux sentiments dont nous venons de parler celui d'une *confiance* inébranlable (*déf.* 8).

Dieu est tout puissant, tout sage et souverainement bon (*ci-dess.*, *c.* II, IV, 7, *et* V, 2 *et* 5, *avec les renvois*), il nous aime et veille sur nous (*ci-dess.*, *c.* II, IV, VII, IX, 1 *et suivants*, *et* 10). Que faut-il davantage pour nous engager à nous appuyer tout entiers sur lui et pour nous forcer de reconnoître que cette confiance est un devoir? Celui qui ne se repose pas sur l'être suprême (*ci-des.*, I, 1), celui qui n'espère pas, ne connoît point Dieu; il se le représente ou comme une divinité oisive et dédaigneuse, ou comme un être sévère et inexorable; il oublie l'être infiniment parfait; il se ment à lui-même et se forme une idole au lieu de son Dieu.

De là ces soins, ces inquiétudes, ces alarmes qui partagent notre vie: les uns, ne s'occupant que du peu de jours qu'ils ont à passer ici-bas, s'agitent, s'intriguent, prennent les voies les plus injustes, et par là même les plus dangereuses et les plus fausses pour parvenir à leurs fins, comme si la volonté du premier moteur n'influoit en rien sur les affaires de ce monde.

2. D'autres, moins aveugles, ne donnent cependant au souverain être qu'une confiance foible, limitée, pleine de réserve et d'incertitude: toujours

disposés à s'appuyer sur eux-mêmes, ou sur des secours purement humains, ils se découragent lorsque ces secours leur manquent, ou s'y attachent comme à ce qu'il y a de plus solide, lorsqu'ils se croient sur le point d'en tirer quelque avantage. Dieu est la source de tous les biens (1), les créatures n'en sont que les canaux fragiles, et le canal nous fait compter pour rien la source; son amour nous poursuit partout, et nous ne cessons d'échapper à ses poursuites; il est partout et nous ne le voyons en aucun endroit; nous croyons être seuls quand nous n'avons que lui; il fait tout et nous ne comptons sur lui en rien; nous croyons tout désespéré dans les affaires, quand nous n'avons d'autres ressources que celles de sa providence, comme si l'amour infini et tout puissant ne pouvoit rien (2).

---

(1) Fénelon.

(2) Parmi tous les événements et toutes les choses de la vie, que peut-il arriver qui soit véritablement à craindre pour celui dont Dieu est le père? Si un citoyen est lié avec César ou avec quelqu'autre des plus puissants de Rome par quelque degré d'affinité, leur appui lui suffira pour vivre dans une sorte de sécurité, et pour n'être pas méprisé. Il n'aura rien à appréhender de qui que ce soit; mais nous, qui avons Dieu pour créateur, nous dont il est le père et dont il prend soin, ne trouverons-nous pas en lui un être assez puissant pour nous délivrer de la tristesse et de la crainte? *Epict. apud Arrian.*, lib. I, cap. IX.

Il ne peut jamais arriver rien de mal à l'homme de bien, soit

3. Quelques-uns enfin, toujours remplis de vaines frayeurs, n'envisagent les siècles futurs que comme l'époque fatale de leurs tourments. Ils s'imaginent que le Ciel les abandonne, qu'il n'a plus pour eux ni pitié, ni clémence, que ses grâces ne coulent point en leur faveur, ou que ce ne sont que des grâces inefficaces auxquelles on pourroit répondre, mais auxquelles sûrement on ne répondra pas; que prédestinés à des malheurs éternels, ils n'ont vu le jour que pour donner plus d'exercice à la liberté toute puissante de l'être qui les a formés.

Voulons-nous éviter des égarements si funestes? ne cessons de méditer les attributs du souverain être, et de nous pénétrer de tout ce qui peut nous le rendre aimable? C'est de ce côté là que nous péchons davantage; nous avons souvent meilleure opinion de la bonté d'un homme que de celle de Dieu même. Cependant que sont nos vertus en

---

pendant sa vie, soit après sa mort, puisque Dieu même prend soin de ce qui le regarde. Cic., *Tusc. quæst.*, lib. I.

Quidnam in rebus humanis et casibus formidandum filio Dei occurret? Si quis attingat propinquitate Cæsarem, aut alium quempiam potentiorem Romæ, satis, ad tutò vivendum, et ut ne despiciatur, præsidii habebit, nec sibi ab aliquo timebit. Deum verò cum habeamus conditorem et curatorem, is nos tristitiâ non liberabit! Epict.

Nunquam bono quidquam mali contingere potest, nec vivo, nec mortuo, cum res ipsius Deo curæ sint. Cic.

comparaison de celui dont elles émanent? Injustes que nous sommes! nous n'osons même ajouter à ses perfections tout ce qui est compris dans les bornes étroites de notre entendement, tandis que nous devrions dire : je ne sais ce que c'est que d'être bon en comparaison de la bonté infinie du premier et du plus tendre de tous les pères.

Que je déteste ces malheureux systèmes, où l'on vous présente une portion du genre humain, comme nécessitée en quelque sorte par la Divinité à se perdre pour toujours! Quelle horreur! on attribue à Dieu ce dont les hommes les plus méchants ne seroient pas capables de sang-froid.

Que dis-je? nous voyons tous les jours des hommes respectables essuyer les larmes d'un infortuné, fortifier celui qui est foible, relever celui qui est abattu, marquer une tendre pitié envers celui qui s'égare, nous le voyons, nous admirons ces mêmes hommes, et nous ne pensons pas à ce Dieu qui les rend tels. Il est souverainement juste, je le sais, et malheureux est celui qui abuse de cette idée : *Dieu est bon;* c'est peut-être le plus grand et le plus funeste de tous les crimes, parce qu'il est envers le souverain être le comble de l'injustice et de l'ingratitude. Mais que ne fait-il pas chaque jour pour nous ramener du sein de nos égarements? Chaque moment de cette vie que nous laisse sa clémence ne nous annonce-t-il pas assez

qu'il n'attend qu'un regard, un soupir, un retour de notre cœur vers lui pour nous sauver (1) ?

Refuserons-nous d'espérer en lui, sous le vain prétexte que nous en sommes indignes? comme si Dieu attendoit, pour être bon, que nous soyons tout ce que nous devrions être (2)! Qu'un autre s'appuie sur ce qu'il aura porté le poids du jour et de la chaleur, sur ce qu'il aura jeûné deux fois le jour du sabbat, sur ce qu'il aura mené une vie distinguée de celle du reste des hommes; pour moi, mon bien et mon mérite, c'est de mettre mon espérance en la bonté de mon Dieu? C'est l'unique cause pour laquelle il accomplira en moi tout ce qu'il me fait espérer, et la seule raison pour laquelle j'attends tout de sa miséricorde (3). Augmentez, Seigneur, augmentez sans cesse mon espé-

---

(1) Les dieux ne sont ni jaloux ni dédaigneux, dit Sénèque; ils ouvrent la porte du céleste séjour, et ils tendent eux-mêmes la main à ceux qui s'efforcent d'y monter : *Non sunt dii fastidiosi, non invidi; admittunt et ascendentibus manum porrigunt.* Epist. 73.

(2) *Quamvis est igitur meritis indebita nostris,*
Magna tamen spes est in bonitate Dei.
OVID.

(3) *Tu es, Domine, spes mea; hæc una mihi omnium promissionum causa, hæc tota ratio meæ expectationis : prætendat alter meritum; sustinere se jactet pondus diei et æstus; jejunare bis in sabbatò, postremò non esse sicut cæteros hominum glorietur. Mihi autem adhærere Domino bonum est, ponere in Domino Deo meo spem meam.* S. B. in., pag. 90, pag. 9, *n.* 5.

rance; la mesure de la confiance que j'aurai en vous sera celle des graces que j'en obtiendrai.

4. Un des caractères les plus propres à faire naître ou à entretenir dans nous une disposition si légitime et si précieuse, c'est sans doute celui de l'amitié. Craindrons - nous d'envisager l'être suprême sous ce rapport ? Tout ce que fait un ami pour la personne sur qui s'est fixée son affection, c'est de l'aimer, de lui vouloir du bien et de lui en faire; nous avons déjà reconnu l'amour que Dieu nous porte, et les bienfaits que nous en recevons; il est donc vrai que Dieu est notre ami. Mais souvenons-nous, qu'à ce titre, il exige pour tous les instants de notre vie une confiance sans réserve (*ci-dessus*, c. II, IX, 10, *et* c. III, IV).

5. C'est de la force et de l'étendue de ce sentiment que naîtra en nous cette noble assurance, qui écarte tout ce qui seroit un obstacle aux faveurs du souverain être et à l'accomplissement de nos devoirs. Un cœur qui en est rempli jouit d'un calme profond. Les dangers ne l'effraient point, les maux ne l'accablent point; il est au-dessus de tout, parce que c'est en Dieu qu'il espère (1).

6. Je sais qu'une confiance réciproque entre le hommes fait un des principaux charmes de la vie, un des liens les plus forts de la société. Dieu se cache en quelque manière derrière le voile des

---

(1) M. Formey, *Discours sur la confiance en Dieu.*

causes secondes; il nous les présente comme autant d'instruments par lesquels les desseins de sa providence s'exécutent. Nous pouvons donc, pour entrer dans les vues mêmes de la Divinité, nous attendre, jusqu'à un certain point, à jouir, dans l'ordre de la nature, des avantages que notre situation nous donne lieu d'espérer. Les enfants s'assurent en leurs pères, l'ami compte sur son ami, chaque homme envisage ses talents naturels ou acquis, comme autant de moyens pour parvenir à la réussite de ses desseins.

Pourroit-on blâmer ces dispositions, lorsqu'elles sont renfermées dans leurs justes bornes, c'est-à-dire quand nous ne prêtons pas aux créatures plus de pouvoir et de solidité qu'elles n'en ont en effet ? Il y a, sans doute, divers degrés de confiance proportionnés aux qualités des sujets; mais prenons bien garde que, dès qu'il s'agit d'une confiance sans bornes, qui ne laisse aucun doute, aucune inquiètude, qui l'emporte sur l'opinion avantageuse que nous nous formons de tout autre objet (et c'est à cette sorte de confiance que doit se rapporter le peu qui nous reste à dire sur ce sujet), en vain chercherions-nous ici-bas quelque chose qui la mérite.

7. Puis-je raisonnablement me complaire dans moi-même ? Puis-je m'assurer sur mes forces, comme si elles devoient me suffire, comme si elles étoient réelles, indépendamment des secours de la Divi-

nité ? Combien d'hommes qui sont devenus à eux-mêmes leurs plus grands ennemis, qui se sont causé les plus grands maux par des excès dont jamais ils ne se seroient crus capables ; n'ai-je donc pas éprouvé mille fois (1) que je ne pouvois moi-même ni vaincre mon humeur, ni détruire mes habitudes, ni modérer mon orgueil, ni suivre ma raison, ni continuer de vouloir le bien que j'avois une fois voulu. C'est vous, Seigneur, qui donnez cette volonté, qui la conservez pure ; sans vous, je ne suis qu'un roseau agité par le moindre vent ; c'est vous enfin qui, à la place de ce cœur jaloux, vain, ambitieux, injuste, savez former un cœur nouveau, un cœur qui désire votre justice, et qui est altéré de votre vérité.

8. Mais, pour ne considérer dans cet instant que ce qui a rapport aux avantages de cette vie, nous reposerons-nous sur nos lumières, sur notre industrie, sur nos richesses ? Vains appuis qui nous manquent lorsque nous comptons le plus sur eux, et qui se tournent souvent contre nous-mêmes ! Que sont encore ces grandeurs qui nous rendent si fiers ? Considérez les fortunes renversées, ces favoris précipités sous nos yeux du faîte des honneurs ; consultez les annales de tous les siècles, et vous apprendrez, si tant est que quelqu'un

(1) Fénelon, *Œuvres spirit.*, tom. I, § 3.

(1) M. Formey.

puisse l'ignorer, quel est le fond que nous devons faire sur les grandeurs humaines : j'en puis dire autant des graces, des talents, de la valeur, de la gloire, et de tout ce qui remplit les hommes d'une folle confiance. Roseaux fragiles, roseaux à demi cassés, vous percez la main de quiconque s'appuie sur vous !

9. Que peuvent enfin tous ces grands, tous ces hommes puissants que l'on encense ? Que peuvent-ils en notre faveur, si nous n'avons pas pour nous le souverain être ? Au reste, sans entrer dans un détail que l'expérience la plus commune peut nous suggérer, il est aisé de s'apercevoir que ce n'est qu'à Dieu seul qu'on doit une confiance ferme et entière. Il y a deux choses qui ne se trouvent qu'en ce protecteur suprême : le pouvoir de dispenser toutes sortes de biens, en tout temps, et la volonté réelle et permanente d'accorder tous ceux qui sont véritablement utiles, dès qu'ils seront dans l'ordre de toutes ses perfections. Tant que vous arrêterez vos regards dans l'enceinte de cette sphère terrestre, vous n'y découvrirez jamais ces qualités réunies ; que dis-je ? vous ne rencontrerez chacune d'elles que dans un degré très limité.

Les assurances d'estime, d'amitié (1), de faveur, que le monde donne, ont quelqu'un de ces trois grands défauts, et quelquefois tous les trois en-

---

(1) M. Formey, *Discours sur l'amitié.*

semble ; ou elles manquent de sincérité, si ce n'est pour le moment présent, du moins pour celui où il s'agira d'en venir à quelque chose de plus solide ; ou elles sont dénuées d'un pouvoir suffisant pour les effectuer ; ou leur efficace ne produit jamais qu'une félicité très imparfaite.

Je le répète, que peuvent les hommes ? et n'est-ce pas abuser du terme de *puissance* que la leur attribuer ? Laissons leur néanmoins quelque ombre de pouvoir, perdons de vue, pour un moment, ce premier moteur, à la sagesse et à la volonté duquel sont soumis tous les événements. J'en conviendrai avec vous, il y a, sans doute, des fortunes à faire dans le monde ; et, si vous vous maintenez dans les bonnes grâces de ceux qui vous protègent, vous pouvez vous assurer un sort doux, riant, éclatant même. Mais qui sont ces protecteurs ? ce sont des hommes, c'est-à-dire l'inconstance et le caprice même, le jouet perpétuel de mille passions qui, comme autant de verres trompeurs, ne leur présentent jamais les objets sous leur véritable point de vue ? Vous plaisez aujourd'hui, demain vous déplairez ; ce n'est quelquefois qu'une bourasque ; souvent aussi c'est un orage qui renverse votre fortune ; et qui l'a excité ? rien. Vous ne valez pas moins aujourd'hui qu'hier. Mais votre règne est fini, vous n'êtes plus à la mode, votre mérite est terni, vos services sont effacés, et il ne reste d'autre parti que la retraite, si vous voulez vous

soustraire aux mortifications qu'on vous prépare; peut-être aussi votre faveur se soutiendra-t-elle; mais jusqu'où doit-elle vous conduire? combien de temps en jouirez-vous? Cet homme si puissant, ce ministre, ce monarque meurt souvent avant d'avoir rien fait pour vous. Comment aurois-je assez peu de sagesse pour bâtir sur des fondements aussi légers, aussi mobiles que les vagues de la mer.

10. Il n'en est pas ainsi de ceux qui mettent toute leur confiance dans le Seigneur; tôt ou tard elle porte avec elle ses fruits et sa récompense.

Je conviens que l'être infiniment parfait ne troublera pas l'ordre de l'univers en faveur d'une seule de ses parties; mais si nos vœux sont raisonnables, si notre espérance est ferme et solide, il trouvera bientôt dans les trésors de sa puissance et de sa sagesse tous les moyens convenables pour répondre à notre confiance ou pour surpasser nos désirs, lors même qu'il semblera en quelque sorte s'y refuser. Ce n'est pas précisément de tel ou tel bien en particulier, ni de la fuite de tel mal que doit résulter notre bonheur; mais c'est d'une suite d'événements qui nous mette ici-bas dans les dispositions les plus favorables pour y parvenir.

Le juste peut et doit même se promettre pour cette vie bien des avantages qui échapperont à l'impie; cependant comme ses vues se portent beaucoup plus loin, il adore, dans tout ce qui lui ar-

rive, les voies secrètes d'un Dieu toujours bon, toujours sage, et qui n'a d'autre règle que son amour invariable pour l'ordre et pour le bien.

Au reste, ce n'est pas précisément par ce qui arrive quelquefois que nous devons juger des choses en elles-mêmes, et nous avons déjà reconnu (*liv.* VI, *c.* VI, IV *et suiv.*) qu'à ne considérer, pendant cette vie, que les suites naturelles et très ordinaires de la vertu et du vice, l'une avoit déjà une infinité d'avantages sur l'autre: en cela même se manifeste une partie des effets de sa providence, tandis que le reste s'exécute d'une manière quelquefois moins sensible, ou n'a enfin son accomplissement total et parfait que dans les siècles à venir.

Mais en général nous devons toujours convenir que la faveur de l'être suprême est incomparablement au-dessus de toutes les ressources d'une fausse sagesse, qui souvent s'enveloppe dans ses propres ruses, et perd auprès des hommes, du côté de l'estime et de la confiance, ce qu'elle croyoit gagner du côté de l'artifice et de l'imposture.

11. En un mot, il faut toujours en revenir à cette maxime si importante : que nous ne devons point chercher des secours réels et suffisants hors du souverain être, et que c'est en tout sens connoître bien mal ses véritables intérêts, que de s'appuyer sur des secours purement humains, et souvent même sur des moyens injustes, plus que sur la

protection de celui dont la volonté a donné le mouvement à tous les êtres, et dont la providence embrasse toutes les parties de l'univers.

VII. 1. Plus nous serons pénétrés des sentiments de confiance et d'amour qu'exige de nous le souverain être, et plus il nous paroîtra doux et facile de nous conformer en tout à sa volonté.

La puissance de Dieu (1), sa sagesse et sa bonté sont autant de titres qui exigent de nous une parfaite *soumission* dans les maux dont il nous afflige, dans les biens dont il nous prive, dans les lois qu'il nous impose (*l.* IV, *c.* II, 1[er] *princ. et c.* II)(2).

En nous soumettant volontairement à un être infiniment parfait auquel nous sommes nécessairement assujettis, nous avons la satisfaction de savoir qu'admis à ses conseils, nous applaudirions aux motifs de ses lois et aux raisons de sa conduite.

Nous révolterons-nous contre une puissance infinie? N'ajoutons point à nos maux celui de ne pas

---

(1) Voy. *Théorie des sentiments agréables*, chap. XII.

(2) Celui-là, dit Sénèque, a l'ame vraiment grande qui s'est livré tout entier à la Divinité; et celui-là au contraire est foible et a l'ame vile, qui cherche à se soustraire à ce qu'elle lui commande.

Hic magnus animus qui se Deo tradidit, et contrà ille pusillus et degener qui obluctatur (Epist. 107). *Mentem nostram, inquit* Epictetus, *submittere oportet gubernanti omnia menti, tanquam boni cives legi civitatis.*

vouloir dépendre d'une main toute sage et toute puissante.

Persuadés que le hasard n'est qu'un vain nom (*ci-dess.*, *c.* II, IV, 3 , *avec la note* , VII *et suiv.* , XIII), que nos malheurs ne viennent point de l'arrangement fortuit de ce qui nous environne (1), qu'en remontant de cause en cause, nous arriverons enfin à une intelligence souveraine qui a tout lié, tout enchaîné, qui a posé les premières lois et qui en a vu les effets pour tous les temps et par rapport à tous les êtres, reconnoissons partout la sagesse d'un Dieu qui ne permet les peines dont il nous afflige, que pour les faire servir à notre bonheur, dès là que nous nous soumettrons à sa conduite.

Songeons que ce n'est qu'au sein des revers qu'éclatent les vertus les plus héroïques, et ne doutons pas que l'être infiniment bon ne proportionne ses secours aux efforts qu'il exige de nous.

---

(1) Il n'y a point de hasard; tout est épreuve ou punition, et Dieu connoît l'économie de son ouvrage. Les effets qui doivent, pour ainsi dire, passer par ses mains, lui sont continuellement présents; pour nous ils nous sont cachés, et nous ne les découvrons qu'après coup. Les événements que nous croyons dépendre du hasard, sa préscience les lui avoit déjà rendus certains et comme familiers : *Nota est Deo operis sui series, omniumque illi rerum per manus suas iturarum scientia in aperto est semper; nobis ex abdito subit, et quæ repentina putamus illi provisa veniunt ac familiaria.* Senec., *De Beneficiis*, lib. IV, cap. XXXII.

Souvenons-nous aussi que rien n'est plus propre que les contradictions, les calamités et les peines à humilier l'homme (*c.* II, XIII, 2), à le corriger de ses vices et de son orgueil, à lui faire sentir sa dépendance et à le ramener de ses égarements.

2. La justice de nos souffrances est encore un motif de résignation que la raison nous suggère: quel homme, si vertueux qu'il puisse être, n'a pas toujours bien des fautes à expier?

Celui qui est vivement persuadé qu'il mérite les maux qu'il souffre (1), est bien éloigné de les redoubler par de vaines plaintes. Il est juste que la révolte de notre ame contre des douleurs dues à nos fautes soit punie par l'augmentation de ces douleurs mêmes; mais on se l'épargne, en se soumettant sans murmure au châtiment que l'on reçoit. C'est que d'ordinaire les actions de vertu ont des récompenses naturelles qui en sont inséparables. On ne peut être dans une sainte disposition à souffrir que l'on ne diminue la rigueur des souffrances; on ne peut y consentir sans les soulager; et lorsque nous nous rangeons contre nous-mêmes du parti de la justice divine, on peut dire que nous affoiblissons en quelque sorte le pouvoir qu'elle auroit contre nous.

Qu'il est doux de pouvoir penser que cette main dont nous respectons les coups, est la main d'un

---

(1) Fontenelle, *Discours pour l'Académie françoise.*

père qui nous distribue les maux mêmes selon nos besoins et selon nos forces, ou qui, à proprement parler ne nous envoie que des biens! c'est alors que nous souffrons comme des enfants sûrs de la bonté de celui qui nous fait souffrir, et non point comme des esclaves assujettis à toutes les rigueurs les plus bizarres et les plus cruelles. Ce n'est point l'inutilité de la révolte qui nous arrête, c'en est l'injustice; et notre patience est une véritable soumission d'esprit, qui répand dans le cœur une consolation si sensible et si pure, qu'elle nous fait presque oublier nos douleurs.

Dans cette sage disposition, toutes les pensées dont la contrariété ne sert qu'à nous agiter davantage cèdent à une seule : *le Ciel le veut;* ou à une autre encore plus consolante : *le Ciel le veut pour ma félicité.*

3. Ne devons-nous pas en effet mettre aussi au nombre des motifs de résignation (1) que la raison nous présente, les biens éternels qu'elle nous apprend à mériter par le bon usage de nos maux? Sont-ce véritablement des maux que les moyens d'acquérir ces biens, qui ne pourront jamais nous être ravis?

Tel a été l'art de la bonté de Dieu, qu'elle a su nous ménager dans les punitions mêmes qu'il nous envoie, une source d'un bonheur infini. Recevons

(1) Fontenelle, *Discours pour l'Académie françoise.*

avec une soumission sincère de justes punitions, et elles deviendront aussitôt des sujets de récompense; nous n'aurons pas seulement effacé nos crimes et trouvé du soulagement à nos douleurs, nous aurons acquis un droit à la souveraine félicité.

4. Cesse donc tes plaintes, ô toi qui fatigues si souvent le Ciel de tes clameurs, toi qui gémis de la bassesse de ta condition, de la misère où tu te trouves réduit, des opprobres dont on te couvre; toi encore qui te laisses décourager par la vue de tes foiblesses; mets fin à tes gémissements et à tes alarmes, et songe que dans l'indigence, les mépris, les efforts de nos ennemis conjurés pour nous perdre, nos propres égarements, il n'est rien dont nous ne puissions tirer avantage, pourvu que notre cœur se tourne vers son Dieu, que nous l'aimions, que nous mettions en lui notre confiance, et que nous acceptions humblement et sans murmure tout ce qu'il lui plaira d'ordonner (1).

---

(1) Rien n'est si beau que toutes les maximes que les stoïciens nous ont laissées sur ce sujet.

Tout ce que vous devez souffrir par la constitution de cet univers, dit Sénèque (liv. *De vitâ beatâ*), recevez-le avec une ame grande et courageuse; nous avons été formés pour remplir ce premier devoir, qui est de supporter toutes les choses de cette vie mortelle, et de ne pas nous laisser troubler par tout ce qu'il n'est pas en notre pouvoir d'éviter. C'est sous le règne de Dieu que nous sommes nés: lui obéir, voilà la vraie liberté.

VIII. 1. L'amour et la confiance n'excluent point une juste *crainte* (*déf.* 10); que dis-je, nous éprou-

---

(*Et ailleurs*) Croyez que tout ce qui survient a dû se faire, et n'allez pas vous déchaîner contre la nature. Celui-là est un mauvais soldat, qui ne suit son général qu'en gémissant.

Ce qui arrive, disoit Épictète, est toujours ce que j'aime le mieux; car je regarde ce que Dieu veut comme étant bien préférable à ce que je veux moi-même; je m'unirai et m'attacherai à lui comme un serviteur fidèle, et comme ministre de ses volontés. C'est de concert avec lui que je tends vers ce qui peut me convenir; c'est avec lui que je désire, et pour tout dire en un mot, je veux ce que Dieu veut.

Dans un autre endroit, le même philosophe adresse à Dieu ces belles paroles : Employez-moi partout où vous le voudrez, et comme vous le voudrez; je trouve bon tout ce que vous jugerez tel, je n'ai qu'un même sentiment, qu'un même esprit avec vous. Je ne refuse rien de ce qui vous paroîtra convenable; conduisez-moi partout où vous le voudrez, faites-moi prendre tel vêtement qu'il vous plaira. Voulez-vous me faire exercer quelque charge? Voulez-vous que je sois simple particulier? Vous plaît-il que je demeure, que je m'éloigne? que je vive dans la pauvreté, dans l'opulence? Je ne me contente pas d'acquiescer pleinement à tout ce que vous déciderez sur mon sort, mais, quelque chose qui arrive, je prendrai encore votre défense, et je vous justifierai auprès de tous les hommes.

Semper magis volo id quod evenit; melius enim arbitror quod Deus vult, quam quod ego: adjungar et adhærebo illi, velut minister et assula. Cum illo appeto, cum illo desidero, et simpliciter ac uno verbo, quod Deus vult, volo. Epict. *apud* Arrian., lib. III, diss. 7.

Et lib. II, diss. 16 : *Utere me in reliquum ubi lubet, et ut lubet; mente tecum consentio, æquanimus sum, nihil recuso omnium quæ tibi videbuntur. Quòcumque me voles ducito; quam*

vons tous les jours que ces sentiments sont en quelque manière inséparables. Plus l'objet que nous aimons est digne de nos hommages, plus l'amour que nous ressentons pour lui est pur et sincère (*ci-des.*, V, 7), plus nous craignons et plus nous devons craindre de lui déplaire. La confiance qu'il nous inspire étant fondée sur ses perfections, pourroit-elle nous faire oublier ce que ses perfections mêmes exigent de nous?

Puisque nous devons au souverain être une soumission entière et parfaite (*l.* IV, *c.* II, 1[er] *princ.*), nous ne saurions douter que la crainte dont nous venons de parler ne lui soit agréable, et qu'il ne nous en fasse une loi, soit qu'on considère ce sentiment comme très propre à procurer notre soumission, soit qu'on le considère seulement comme une suite du véritable amour. Je dis plus encore, il veut sans doute que nous nous occupions de ses jugements, que nous appréhendions les peines qu'il prépare aux impies, que nous redoutions surtout le malheur d'être séparés de celui qui doit faire notre souverain bien, et que ces motifs si naturels se joignent encore à tous les autres, pour

---

vestem lubet circumdato. Magistratum me gerere vis? privatum esse? manere, fugere? in pauperie, in opibus agere? Ego non assentior tantùm, sed in his omnibus apud alios ego te defendam et tuebor.

C'est ce même Epictète qui dit à son maître, sans s'émouvoir: *Ne vous avois-je pas bien dit que vous me casseriez la jambe.*

nous retenir dans le devoir (*l.* 3, *c.* x, *princ.* 23, et *ci-des.*, *c.* III, 1).

2. Ne cessons point de considérer Dieu comme un père; c'est à notre égard le premier de tous ses titres : ne nous livrons point à de vaines frayeurs, il veut notre félicité, et il ne nous refusera pas tous les secours qui peuvent nous y conduire. Mais souvenons-nous aussi que l'amour invariable de l'ordre règle en lui toutes ses perfections. Il a créé des êtres libres, c'est-à-dire qui ont le pouvoir de suivre ses lois ou de s'en écarter; il veut que ces êtres concourent avec lui à leur propre bonheur; sa sagesse dispose les moyens les plus convenables pour les ramener lorsqu'ils se sont égarés; sa bonté donne à ces moyens toute l'efficace dont ils sont susceptibles et qui peut se concilier avec notre liberté; mais lorsque tous ces moyens sont devenus inutiles, sa justice punit le coupable, non par rigueur et par vengeance, mais parce que l'ordre le demande, parce que la volonté du suprême législateur a été méprisée, parce qu'il avoit donné à sa loi une sanction suffisante dans l'établissement des peines et des récompenses d'une autre vie (*l.* IV, *c.* II, 13e *princ.*), et qu'au lieu de choisir un bien infini qui nous étoit offert, nous n'avons pas craint de nous préparer par nos crimes les plus justes et les plus terribles châtiments. Je dis les plus justes, puisque nos offenses ont été libres; je dis encore les plus terribles, parce que si

nous ne devions envisager que des peines légères, des peines d'un moment, la plupart des hommes sont faits de telle manière que les crimes les plus attroces ne leur coûteroient presque plus rien.

3. Combien n'en voit-on pas qui, sous cet indigne prétexte, que telle ou telle faute n'est pas mortelle, commettent impunément ce qu'ils reconnoissent eux-mêmes que le souverain être condamne. Avouons-le cependant, si notre attention ne porte que sur les peines, notre crainte n'est plus celle d'un fils tendre et affectionné, c'est celle d'un esclave : j'oserai presque assurer que nous les méritons ces peines, lorsque nous cherchons uniquement à les éviter, puisqu'il est visible que notre cœur ne satisfait point au premier de tous les préceptes, qui est l'amour (1).

---

(1) On dit, c'est une personne qui craint Dieu ; en effet, elle ne fait que le craindre sans l'aimer, comme des enfants craignent le maître qui les corrige ; comme un mauvais valet craint les coups de celui qu'il sert, sans se soucier de ses intérêts. Voudroit-on être traité par un fils, ou même par un domestique, comme on traite Dieu ? c'est qu'on ne le connoît pas ; car si on le connoissoit, on l'aimeroit. Fénelon, *OEuvres spirituelles*, § 3.

La meilleure crainte qu'on puisse avoir à son égard, est celle de lui déplaire, et de ne faire pas sa volonté. Pour la crainte de ses châtiments, elle est utile aux hommes égarés de la bonne voie, parce qu'elle fait le contre-poids de leurs passions, et qu'elle sert à réprimer leurs vices ; mais enfin cette crainte n'est bonne qu'autant qu'elle lève les obstacles, et qu'en les levant,

Mais si au contraire nous aimons Dieu de cet amour de préférence qui lui est dû (*ci-dess.*, V), comment osons-nous de *plein gré* nous livrer à des fautes légères? Hé quoi, sommes-nous donc si excusables, parce que nous ne faisons qu'offenser légèrement un être infini, dont nous tenons tous les biens? Les plus petites fautes ne sont telles que par comparaison, puisqu'elles portent toujours le caractère du péché. Pour un plaisir d'un moment, pour un vil intérêt qui nous les fait commettre, que d'avantages réels ne sacrifions-nous pas? Peut-être même par les grâces qu'elles nous font perdre, par les habitudes qu'elles nous font contracter, par une suite d'effets dont nous ne voyons pas tout l'enchaînement, nous seront-elles un jour bien plus funestes que nous ne pouvons l'imaginer (1)?

4. Disons-le enfin, qu'est-ce en soi que le péché (2), sinon une préférence authentique que nous

---

elle prépare à l'amour. Il n'y a point d'homme sur la terre qui voulût être craint par ses enfants sans en être aimé. Fénelon, *OEuvres philosoph.*, tom. II, 3e *lettre*, chap. VI.

(1) Nous ne devrions jamais oublier cette maxime de Hobbes: Il n'y a presque aucune action humaine qui ne soit le commencement d'une chaîne de *suites* ou de conséquences, si longue qu'il n'y a point de prévoyance humaine qui puisse en découvrir la fin. *Nulla ferè est humana actio quæ initium non sit catenæ cujusdam consequentiarum, adeò longæ, ut ad finem ejus prospicere providentia humana nulla possit. Leviath.*, chap. XXXI,

(2) Voy. Clarke, *Preuves de la religion naturelle*, chap. V, 2me proposition.

donnons à notre volonté sur la raison éternelle des choses, sur les plus saines lumières de notre entendement, sur le bien commun du genre humain et sur notre propre intérêt? Par le péché, nous nous élevons contre Dieu lui-même, nous nous opposons à ce que veut le maître souverain de l'univers, nous violons ses lois, nous rejetons ses promesses, nous bravons ses menaces; par le péché, nous abusons de sa bonté pour l'offenser, nous outrageons sa sagesse en refusant de nous laisser conduire, nous résistons à sa puissance en secouant insolemment son joug, nous ne tenons aucun compte de ce qu'exige de nous notre bienfaiteur : c'est la plus insigne extravagance, accompagnée d'une désobéissance inexcusable et d'une affreuse ingratitude.

Les créatures qui sont inanimées et destituées de raison (*ibid*, *chap.* III, 1re *prop.*), obéissent par la nécessité de leur nature aux lois du créateur, sans s'écarter jamais des fins pour lesquelles elles ont été faites. La créature à qui Dieu a donné la raison en partage, et qu'il a ornée de la liberté, fera-t-elle seule un mauvais usage de ce glorieux privilége, et sera-t-elle la seule partie de la création qui soit dans le désordre? Je pose en fait que la vue d'un arbre planté dans un terroir fertile, continuellement humecté par la rosée du ciel, et échauffé par les rayons du soleil, qui avec tout cela ne porte ni feuilles ni fruits, n'est pas à beau-

coup près un objet si irrégulier et si contraire à la nature, qu'un être raisonnable, créé en quelque sorte à l'image de son Dieu, persuadé que Dieu fait en sa faveur tout ce qu'un être infiniment bon peut faire pour le bien de ses créatures, et qui néglige cependant de s'acquitter des devoirs qu'il lui impose.

5. Pour tout dire en un mot, la moindre offense et la moindre injure commise contre un Dieu souverainement grand et souverainement aimable, est un mal plus grand que tous les maux temporels que peuvent endurer les créatures, plus grand que les maladies, la perte des biens, les douleurs corporelles, la mort et l'infamie; tous les êtres créés ne sont rien en comparaison de l'être suprême, et tous les maux des créatures ne sont rien aussi en comparaison de la moindre offense faite au créateur.

Imaginez tous les maux physiques qu'il est possible de concevoir, et opposez-les à un mal moral; j'ose dire qu'avec un esprit juste, vous y trouverez une différence qui vous surprendra; autant un acte d'amour qui élève l'ame vers son Dieu est au-dessus de l'harmonie de toutes les sphères les plus nombreuses et les plus vastes, qui sont mues par des lois nécessaires, ou, si l'on veut, autant l'ordre moral est au-dessus de l'ordre physique, autant le moindre désordre qui survient dans l'un, est incomparablement plus grand que tous ceux qui arrivent dans l'autre : ce qui est d'autant plus

vrai, qu'on pourroit dire de ces derniers qu'ils ne sont tels que par les bornes de nos connoissances. Si cependant nous avons une idée si grande de tous ces maux, et si nous les craignons si fort, quelle idée devons-nous donc avoir du moindre péché, et quel est l'aveuglement de ceux qui, pour éviter le moindre mal temporel, ne font pas difficulté de commettre ce qu'ils appellent une faute légère ?

6. Lorsque nous nous serons bien pénétrés de la grandeur du péché, de sa nature, de l'injustice qui y est attachée ; lorsque nous aurons fait attention que le péché consiste dans la violation d'une loi imposée par la Divinité, nous ne pourrons plus douter que Dieu ne veuille que nous prenions tous les soins possibles pour l'éviter, et que nous fuyions jusqu'au péril de l'offenser : c'est ce que nous indique ce principe si évident, qu'un être sage qui prescrit avec autorité une certaine fin, est censé tout à la fois prescrire à ceux qui sont soumis à ses lois, l'usage des moyens les plus propres à la procurer qui soient en leur pouvoir, c'est-à-dire de ceux qui, étant une fois omis, pourroient entraîner par une suite naturelle l'omission de la fin (*liv.* III, *ch.* X, *princ.* 23).

Veiller sur soi-même, et fuir avec le plus grand soin les occasions prochaines du péché, sont donc autant de préceptes de la loi naturelle (1).

---

(1) On nomme règle, dit Confucius, ce qui est conforme à

De cette obligation que la Divinité nous impose de fuir jusqu'au péril de l'offenser, résultent encore différentes règles sur la conscience douteuse, dont nous traiterons par la suite.

7. Mais, d'un autre côté, comme Dieu nous a donné pour règle la raison, et que celle-ci, en nous faisant reconnoître sur une infinité d'objets le peu d'étendue de nos lumières, nous prescrit de suivre la probabilité, lorsque nous ne saurions parvenir à l'évidence ou à la certitude, nous ne saurions douter qu'une probabilité bien fondée, c'est-à-dire telle qu'un homme raisonnable la recherche pour la conduite de ses affaires temporelles qui l'intéressent le plus, ne doive suffire pour nous décider; autrement les fonctions de la vie les plus importantes cesseroient dans une infinité de circontances. Concluons donc que si après avoir suivi dans la droiture de notre cœur, ce que

---

la nature et à la raison. Cette règle étant essentielle à la nature raisonnable, ne peut et ne doit être séparée de l'homme un seul moment. C'est ce qui est cause que l'homme raisonnablo prend garde si soigneusement à soi-même, qu'il a tant de vigilance dans les choses mêmes qui ne s'aperçoivent pas des yeux, comme sont les premiers et les plus petits mouvements du cœur; qu'il se gouverne avec tant de précaution dans les choses mêmes que nulle oreille ne peut entendre, afin que, quoi qu'il fasse, il ne se détourne jamais de la règle de la droite raison qu'il porte empreinte dans son ame. Voy. *Bibliothèque univers.*, tom. VII, pag. 420. Extrait du *Confucius* du P. Copplet.

nous avons été fondés à regarder comme juste, quoiqu'il ne fût pas évidemment tel, il arrivoit que de nouvelles lumières nous fissent apercevoir l'erreur de notre entendement, notre action n'en auroit pas été moins louable aux yeux de la Divinité, qui ne demande de nous que ce que comporte la condition de la nature humaine, dont nos vains scrupules ne feroient que nous écarter (*liv.* IV, *ch.* II. 2e *princ.*, *et l.* Ier *c.* XI, 8e *princ*).

Mais aussi, par une parité de raison, lorsque la probabilité ne favorise pas nos désirs, nous devons être d'assez bonne foi pour nous l'avouer à nous mêmes, et tout sacrifier plutôt que d'offenser le souverain être, par un choix injuste et déraisonnable.

8. Pour nous faire éviter tout ce qui seroit contraire à nos devoirs, autant du moins que la fragilité humaine peut le permettre, la raison ne se contente pas de nous prescrire les deux moyens généraux et essentiels dont nous avons déjà parlé, c'est-à-dire l'attention sur nous-mêmes, et la fuite des occasions prochaines, elle nous offre encore un secours bien réel et bien efficace en nous faisant connoître la *toute-présence* de l'être infini, par lequel tout vit (*ci-dess.*, *ch.* II, IV, 1), tout agit, et tout respire; dans quel endroit, dans quel lieu si reculé voudrions nous pécher, où nous ne soyons environnés de la Divinité? Quelles actions si cachées, quelles pensées si secrètes,

disons le même, quelles illusions si adroites se déroberont à sa science (1)?

9. Que l'idée de la mort serve encore, s'il le faut, à modérer nos passions. Les véritables philosophes, dit Platon, travaillent toute leur vie à apprendre à mourir, chaque moment nous conduit à ce terme; peut être n'en suis-je séparé que d'un pas; peut-être ces derniers instants vont ils décider de mon sort. O ciel! nous jouons tous les jours sur les bords du précipice (2).

---

(1) Nous devons agir, dit Sénèque, comme si nous n'étions jamais seuls; nous devons penser comme si quelqu'un pénétroit jusque dans les replis de notre cœur: que sert, en effet, que quelque chose soit secret par rapport aux hommes? Rien n'est caché aux yeux de Dieu, il est présent à notre ame et aperçoit toutes nos pensées. *Sic certè vivendum est, tanquam in conspectu vivamus; sic cogitandum tanquam aliquis in pectus intimum inspicere possit. Quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? Nihil Deo clausum est, interest animis nostris, et cogitationibus mediis intervenit.* Ep. 83.

Le même philosophe dit dans un autre endroit: Dieu n'est pas éloigné de vous, il est avec vous, il est dans vous; oui, j'ose l'assurer, l'esprit saint réside dans nos ames. C'est de là qu'il observe le bien et le mal que nous faisons, et qu'il en agit envers nous, comme nous en agissons envers lui. *Ep.* 41

(2) Quelle est la source de vos égarements? c'est que vous vivez comme si vous deviez vivre toujours. Vous oubliez combien votre vie est fragile; sans regarder au temps passé, vous croyez en avoir de reste; ce jour, qui est encore perdu pour vous, sera peut-être le dernier dont vous pourrez disposer..... On entend dire à plusieurs: à cinquante ans je prendrai le

Apprenons désormais à ne point trembler devant les hommes, à ne point nous laisser séduire par leurs discours ou par leurs exemples, à ne point rougir de nos devoirs, à ne pas redouter enfin les traits de l'injustice et de la calomnie. Craignons Dieu, et devenus par là véritablement grands, nous serons bientôt au-dessus de toute autre crainte.

10. Ce n'est pas assez de nous précautionner contre les fautes où nous pourrions tomber à l'avenir; il n'est point d'homme qui n'ait déjà eu le malheur d'en commettre, et qui n'ait encore à redouter chaque jour sa foiblesse.

Que devons nous donc à Dieu pour réparer en quelque sorte les offenses que nous lui avons faites? Si nous l'aimons, nous ne pourrons que concevoir une véritable haine pour tout ce qui lui est opposé, c'est-à-dire que nous nous repentirons

---

parti de la retraite; dès que j'aurai soixante ans, je quitterai les affaires. Mais quelle certitude avez-vous de vivre jusqu'à ce temps-là? Qui vous a dit que votre calcul soit juste? N'avez-vous pas honte de vous partager si mal, en ne réservant pour vous que les restes d'une vie usée, et de ne donner à la vertu qu'un temps où l'on n'est propre à rien? C'est s'y prendre un peu tard, que d'attendre la fin de sa vie pour commencer à bien vivre. Quelle plus grande folie que d'oublier que l'on peut mourir à toute heure, et de différer la réforme de ses mœurs à l'âge de cinquante à soixante ans, auquel si peu de gens parviennent! Senec., *De brevit. vitæ;* traduct. de M. D. L. B. M.

d'avoir désobéi à ses lois. Nous nous représenterons avec des sentiments d'une véritable douleur notre ingratitude, nos offenses, notre rébellion; ces biens, ces honneurs que nous aurons acquis par des voies peu légitimes, ne serviront qu'à augmenter en nous le juste regret de les avoir achetés si cher. Nous ferons d'ailleurs tout ce que l'ordre exigera pour qu'il ne reste aucunes traces de nos iniquités; enfin nous solliciterons par nos larmes, par les soins que nous prendrons pour nous vaincre nous-mêmes (1), la tendresse d'un père toujours bon, toujours prêt à nous pardonner.

Dieu n'est pas comme les hommes dont la vaine délicatesse se tourne en dépit (2) et en indignation sans retour. Quand nous aurions manqué à Dieu cent et cent fois, revenons sincèrement, cessons de lui résister; aussitôt il nous tend les bras. C'est lui-même qui nous prévient par sa miséricorde, et qui met en nous le désir de retourner vers lui. Comment ne recevroit-il pas avec bonté un sentiment de notre cœur que sa bonté même y a formé? Mais nous n'oublierons pas en même

---

(1) . . . . . *Scelerum si benè pœnitet,*
Eradenda cupidinis
Pravi sunt elementa; et teneræ nimis
Mentes asperioribus
Firmandæ studiis.
Hor., lib. III, *od.* 24.

(2) Fénelon, *Œuvres spirit.*, tom. I.

temps de nous soumettre aux décrets portés par sa justice. Jamais Dieu, je l'avoue, n'est à nos yeux plus digne d'admiration que dans sa clémence, qui l'élève au-dessus de nos injures, et qui fait grâce au pécheur. Cependant il est sûr que cette clémence même ne serviroit qu'à l'exposer au mépris, si l'exercice en absorboit toutes les autres perfections divines, si elle n'étoit en son tout que foiblesse et que caprice. La sagesse, la rectitude du souverain être exige-t-elle que le péché dont nous gémissons devant lui soit encore expié par quelque peine? Concourons de notre part à un ordre si juste, et recevons avec un esprit humble et soumis celles qu'il plaira à Dieu de nous envoyer (*ci-dess.*, VII, 2).

CHAPITRE QUATRIEME.

Du soin que nous devons prendre d'imiter Dieu autant qu'il est en nous ; de la prière et du culte extérieur.

I. 1. Formés pour procurer la gloire du créateur, pour manifester, pour annoncer autant qu'il est en nous ses attributs, pour nous rapprocher, selon l'étendue de nos lumières et de nos forces, de tout ce qui peut établir l'excellence de notre nature, en un mot pour suivre tout ce que nous indiquent la raison, l'ordre et le vrai, nous nous apercevons aisément que, pour bien remplir à cet égard la volonté du souverain être, nous devons regarder comme une partie essentielle de nos devoirs, *l'imitation* de ses attributs, c'est-à-dire de ceux qui peuvent convenir par quelque endroit à une créature telle que l'homme (*déf.* 11).

De ce nombre sont la sagesse, la rectitude, la prudence, la bonté, la véracité. Plus nous nous appliquerons à exprimer en nous les traits que renferment ces perfections, plus aussi nous deviendrons agréables à Dieu, qui, en aimant l'ordre, le vrai, ne peut qu'aimer tout ce qui tend le plus

à nous en rapprocher, comme il ne peut que désapprouver notre indifférence à acquérir tous les degrés de bonté, dont il a daigné nous rendre capables (*ci-dess.*, *l.* III, *ch.* VII, I *et c.* VIII, I, 1 *et* 3) (1).

Ne cessons donc d'exciter dans notre ame l'amour de ces qualités si grandes et si désirables; susceptibles comme nous le sommes d'accroissement à l'infini, employons chaque jour de notre vie à nous perfectionner par la voie de l'imitation, à nous élever au-dessus de nous-même, en considérant le modèle que la raison nous propose, et regardons comme perdus tous les jours où nous n'aurons rien fait pour nous rendre plus semblables à la Divinité (2).

2. Mais surtout que l'amour du vrai serve à entretenir l'harmonie la plus exacte entre nos pen-

---

(1) Tout homme qui rentrera en lui-même, y découvrira des traces de la Divinité; et se regardant comme un temple où les dieux ont placé son ame pour être leur image, il ne se permettra que des sentiments, et ne s'occupéra qu'à former des actions qui répondent à la dignité de leur présent. *Qui se ipse novit, primum aliquid sentiat se habere divinum, ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dedicatum putabit; tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet.* Cic., *De Leg.*, I, 22.

(2) Voulez-vous vous rendre les dieux propices, dit Sénéque, soyez bon. Celui-là les a suffisamment honorés, qui a su les imiter (*Ep.* 95). Socrate disoit toujours qu'il falloit travailler à se rendre semblable à Dieu.

sées, nos paroles et nos actions (1). Celui qui aime la vérité, qui la désire ardemment, qui l'étudie et la cherche avec soin, qui s'y conforme dans tout ce qu'il lui est possible d'en connoître; en un mot, qui, dans ses sentiments comme dans ses discours, ne veut rien en lui que de vrai, celui-là, dis-je, réunit déjà presque tous les mérites à la foi; il est dans la règle autant qu'il peut y être, et dès lors il a par-devers lui ce précieux avantage, que dans le sein même de l'ignorance et de l'erreur, au milieu des ténèbres, il n'auroit encore rien à craindre, parce qu'il n'auroit rien à se reprocher. Rien n'est donc si essentiel que de se bien pénétrer de l'amour de la vérité, puisqu'avec cette disposition on ne peut manquer de plaire à la Divinité, et que si l'on se trouve dans l'erreur on est toujours excusable, au lieu que sans cet amour du vrai on risque toujours.

3. Ajoutons cependant à cette maxime, que comme nous devons prendre tous les moyens né-

---

(1) Pythagore vouloit que l'étude de la philosophie tendît à former en nous cette ressemblance dont parloit Socrate. L'acquisition de la vérité étoit, selon lui, l'unique moyen d'y parvenir. Stob., *Eclog.*, *Ethic.*, chap. III, et Scheffer, *De nat. et const. phil. ital.*, chap. x. Élien nous a conservé aussi un beau mot de ce philosophe : Il y a surtout deux choses, disoit-il, qui peuvent rapprocher l'homme de la Divinité : parler toujours vrai, et faire du bien aux autres. *Apud Ælian.*, 12, 59.

cessaires pour nous procurer les lumières et les biens qui nous manquent, pour acquérir tout ce qui peut nous rendre agréables au souverain être, pour nous mettre en état de le glorifier, et de parvenir au bonheur qu'il nous a préparé, nous ne pourrions, sans nous rendre coupables, refuser d'adresser nos vœux et nos demandes à celui dont dépendent toutes les connoissances, toutes les vertus et tous les biens.

II. 1. La nécessité de prier est fondée sur notre dépendance et sur nos besoins (*déf.* 12). Il est vrai que Dieu connoît assez ce qui nous manque, avant même que ayons pris soin de l'en instruire : mais cela ne suffit pas pour nous dispenser d'élever vers lui les désirs et les gémissements de notre cœur. Dieu veut en nous tout ce qui peut servir à sa gloire; et une des choses les plus propres à y contribuer (*liv.* III, *ch.* X, *princ.* 22), c'est sans doute l'espèce d'aveu que renferme la prière. Par elle, nous reconnoissons que nous attendons tout du souverain être, et que c'est de lui que nous tenons tout; par elle, nous avouons notre impuissance, nos foiblesses et nos misères.

Est-ce trop nous contraindre, que de nous assujettir à demander souvent à Dieu ce que nous ne pouvons trouver en nous-mêmes? (1) Est-il rien de

---

(1) Fénelon, *OEuvres philosophiques*, tom. II, *Discours sur la prière*.

plus juste que de ne point sortir de cet état où l'on vit avec dépendance de Dieu, et où l'on sent à tout moment et sa propre foiblesse, et le besoin qu'on a de son secours.

Le sentiment de leur indigence a toujours porté les hommes à lever les mains vers le ciel, pour en attirer le secours et les bienfaits (*ci-dess.*, *c.* II, VII, 2, *not.* 2). La prière n'est que la voix de la nature et l'effet d'un instinct qui est également de tous les lieux, de tous les temps, et que confirment les plus pures lumières de la raison (*liv.* IV, *c.* X, 5me *et* 6me *princ.*).

2. Dieu seul peut nous instruire de l'étendue de nos devoirs (1); tout ce que les hommes possèdent de vérité et de justice est un bien emprunté dont il est le principe; il est le seul maître non suspect et toujours infaillible; c'est donc lui que nous devons consulter avant tout, c'est lui qui nous apprendra, si nous sommes fidèles à l'invoquer, tout ce que les hommes n'oseroient nous dire, ou qu'ils ne nous diront qu'imparfaitement, tout ce que les livres ne peuvent nous apprendre que d'une manière vague et confuse, tout ce que nous avons besoin de savoir, et que nous ne saurions jamais nous dire à nous-mêmes.

---

(2) Fénelon, *Œuvres philosoph.*, tom. II, et pour toute la suite de ce paragraphe.

Montrez, tant qu'il vous plaira, la vanité et le néant des créatures (1) par les défauts qui leur sont propres; faites remarquer la brièveté et l'incertitude de la vie, l'inconstance de la fortune, l'infidelité des amis, l'illusion des grandes places, les amertumes qui y sont inévitables, le mécompte des plus belles espérances, le vide de tous les biens qu'on possède, la réalité de tous les maux qu'on souffre; toute cette morale, quelque vraie et quelque sensible qu'elle soit, sans une touche secrète de Dieu même, ne fait qu'effleurer le cœur ; elle ne passe point la superficie; le fond de l'homme n'en est point changé, il soupire de se voir esclave de la vanité, et ne sort point de cet esclavage. Mais si le rayon de la lumière divine l'éclaire intérieurement, il voit dans l'abîme du bien, qui est Dieu, l'abîme du néant et du mal, qui est la créature corrompue. Il rentre dans l'ordre, qui est d'aimer par-dessus tout celui qui est infiniment aimable; il s'abandonne à Dieu, il se perd en lui, si j'ose m'exprimer ainsi, et tout lui profite alors, parce qu'il n'est rien qui ne tourne à bien pour ceux qui aiment Dieu.

Concluons donc que notre plus grand soin doit être de nous adresser au père des lumières, pour lui demander celles qui nous manquent, et pour qu'elles opèrent en nous tous les effets qu'elles doivent y produire.

---

(1) Fénelon, *Œuvres spirituelles*, tom. 1er.

3. Il n'est point d'état où nous n'ayons beaucoup à faire pour acquérir les vertus qui nous manquent et pour nous corriger de nos défauts. Il se trouve presque toujours, ou dans notre tempérament, ou dans nos habitudes, ou dans le caractère de notre esprit, des dispositions secrètes dont nous avons tout à craindre; nous désirons, nous projetons même de réformer cette vanité, cet orgueil qui nous rend insupportables à tous les hommes, cette humeur chagrine, ces emportements qui nous rendent malheureux, nous et ceux avec lesquels nous vivons, cette indolence qui est cause du dérangement de nos affaires et de la ruine de notre famille; enfin tous ces vices qui sont la source de presque tous nos maux : d'où vient donc que ces résolutions sont si infructueuses, et que, voulant prendre une conduite plus régulière selon Dieu et selon le monde, nous espérons toujours de le faire, et ne le faisons cependant jamais ?

C'est qu'il n'appartient, à bien dire, ni à notre propre force, ni à notre propre sagesse de nous corriger. Nous entreprenons de faire tout sans Dieu, et Dieu permet le plus souvent que nous n'exécutions rien de tout ce que nous avons résolu avec nous-mêmes sans lui. C'est en sa présence qu'il faudroit prendre des conseils praticables ; c'est avec Dieu qu'il faudroit concerter tous nos projets,

puisque c'est lui qui peut seul les rendre possibles (1).

4. Appliquons-nous de telle sorte à la prière, que nous y puisions la connoissance profonde de ce que nous sommes et de ce que nous devrions être : c'est là que nous découvrirons non-seulement le nombre et le mauvais effet de nos défauts (car cette étude toute seule ne serviroit qu'à nous découra-

---

(1) Il n'y a point d'homme qui puisse être bon, dit Sénéque, si Dieu même ne l'aide à être tel. Qui pourroit s'élever au-dessus de sa condition, sans le secours de cet être souverain ? C'est lui seul qui nous inspire des vues grandes et sublimes....... Lorsque vous verrez un homme inaccessible à la crainte, maître de ses passions, content dans l'adversité, tranquille au milieu de la tempête, supérieur aux autres hommes par sa vertu, et presque égal aux dieux, n'aurez-vous pas du respect pour lui ? Et ne direz-vous pas qu'il y a là quelque chose de trop grand et de trop merveilleux, pour l'attribuer à une cause aussi foible que l'est une créature mortelle ? Le prodige, en effet, vient de Dieu. Une ame élevée, qui règne sur elle-même, qui méprise tout ce qui est indigne d'elle, qui rit de nos craintes et de nos espérances frivoles, ne peut être mue que par les ressorts de la céleste puissance, et ne se soutient dans ce haut degré de perfection, qu'à l'aide du secours divin. *Ep.* 41, traduct. de La Beaumelle. *Bonus vir sine Deo nemo est. An potest quis suprà fortunam, nisi ab illo adjutus, exsurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta,........ animum excellentem, moderatum, omnia tanquam minora transeuntem, quidquid timemus, optamusque ridentem, cælestis potentia agitat; non potest res tanta sine adminiculo numinis stare.*

ger); mais encore toutes les vertus auxquelles nous sommes appelés, et les moyens de les pratiquer; c'est là qu'éclairés de cette lumière si douce et si pure qui console les ames humbles, nous comprendrons que tout est possible à quiconque est bien convaincu qu'on ne peut rien sans Dieu.

5. Le besoin où nous sommes que Dieu bénisse nos travaux, qu'il nous accorde le succès que nous attendons de sa providence, qu'il éloigne de nous de certains maux, est encore un puissant motif pour nous engager à prier. En vain une femme sage et vertueuse gémira-t-elle de se voir sous l'autorité d'un mari, qui, méprisant la foi qu'il lui a donnée, dissipe follement ses biens, abandonne leurs enfants communs, et vit indignement lui-même sous les lois d'une étrangère; en vain ce père infortuné soupire en voyant ses enfants libertins et dénaturés, qui consument par avance l'héritage qu'il leur avoit amassé par tant de veilles, et qui, plongés dans l'oubli de Dieu et de toute vertu, lui causent tous les jours une douleur mortelle par leur conduite honteuse et dissolue: tous les remèdes humains sont trop foibles contre de tels maux.

Il faut avoir recours à celui qui seul est capable de guérir les cœurs; et quoiqu'il s'agisse de l'intérêt de sa gloire dans la conversion de ses créatures, il veut néanmoins, et il est de sa grandeur de vouloir que nous lui demandions sa propre gloire, et

que l'accomplissement de sa volonté soit l'objet de nos vœux et de nos soupirs (1).

6. Ne croyons pas, au reste, qu'il faille prononcer une longue suite de paroles, et se donner beaucoup de contention pour prier Dieu (2). Être en prière, c'est lui demander que sa volonté se fasse, c'est former quelque bon désir, c'est élever son cœur à Dieu, c'est soupirer après les biens qu'il nous promet, c'est gémir à la vue de nos misères et des dangers où nous sommes de lui déplaire et de violer sa loi. Or cette prière ne demande ni science ni méthode, ni raisonnements;

---

(1) L'efficacité de la prière ne déroge point à la toute-puissance divine. Les dieux ont voulu que certaines grâces nous fussent accordées en conséquence de nos demandes; ces effets, loin d'être contraires au décret éternel, en sont la suite et l'accomplissement. Mais, direz-vous, telle chose arrivera infailliblement ou n'arrivera pas : si les dieux ont déterminé qu'elle arrivera, nos vœux ne sauroient l'empêcher; si le décret porte qu'elle ne doit pas arriver, nos vœux ne lui procurent pas l'existence. Le dilemme n'est pas concluant; parce que, entre ces deux propositions, telle chose arrivera ou n'arrivera pas, il y a un milieu, qui est la proposition conditionnelle, telle chose arrivera si vous invoquez les dieux. Sénec., liv. II, *Quæst. nat.*, chap. XXXVII, traduct. de L. B.

(2) Ne regardez point Dieu comme un maître qu'on n'aborde qu'en se composant avec cérémonie et embarras; il n'a que faire de vos protestations étudiées avec effort. La liberté et la familiarité de l'amour ne diminueront jamais le vrai respect et l'obéissance. *Œuvres philosoph.*, 3me lettre, chap. VI.

ce ne doit point être un travail de la tête, il ne faut qu'un instant de notre temps et un bon mouvement de notre cœur. On peut même prier sans aucune pensée distincte, il ne faut qu'un retour du cœur d'un moment, encore ce moment peut-il le plus souvent être employé à quelqu'autre chose; Dieu nous permet de le partager, pour le besoin, entre lui et les créatures. Oui, dans ce moment occupez-vous selon vos emplois : il suffit que vous offriez à Dieu, ou que vous fassiez avec une intention générale de le glorifier, les choses les plus communes que vous vous êtes engagé à faire. Qu'il est facile de prier, pour quiconque sait que la meilleure de toutes les prières est d'agir avec une intention pure, en se renouvelant souvent dans le désir de faire tout selon Dieu, et dans l'ordre où Dieu l'exige!

7. Je ne veux pas dire cependant qu'il n'y ait aussi des instants d'un recueillement plus parfait, et que nous ne devions même former des demandes plus expresses de toutes les choses que nous avons lieu de désirer. Tout ce qui est véritablement propre à nous fixer davantage sur les différents objets que suppose ou que renferme l'idée de la prière, ne peut qu'être très conforme à ce que nous dicte la raison. Il y a d'ailleurs des circonstances qui semblent plus que toute autre nous inviter à prier (1). L'astre du jour vient-il nous

---

(1) Pline, en parlant de l'usage où étoient les Romains de

rendre sa lumière et nous inviter à en profiter? quoi de plus naturel que d'élever nos premiers regards vers celui à qui nous nous devons tout entiers, de lui demander qu'il bénisse ce jour que nous allons passer, qu'il fasse servir toutes nos actions à sa gloire, et qu'il nous donne les secours dont nous aurons besoin au milieu de nos travaux? La nuit vient-elle au contraire nous plonger dans les bras du sommeil, et nous faire goûter les douceurs du repos? quoi de plus juste, en rendant grâces au souverain être des moments qu'il a bien voulu nous donner, que de lui demander encore que le repos que nous allons prendre ne soit troublé par rien de funeste, et que, par ses soins bienfaisants, il veille pour nous?

Quels que soient, au reste, les objets dont nous nous occuperons dans la prière, quel que soit même le temps que nous y pourrons donner sans nuire en aucune manière à d'autres fonctions qui soient plus dans l'ordre de nos devoirs, n'oublions pas d'y apporter toutes les dispositions qui peuvent rendre nos demandes agréables à celui auquel elles s'adressent, et salutaires pour celui qui les fait.

---

commencer la plupart de leurs actions par invoquer les dieux, en donne pour raison qu'ils pensoient que les hommes ne pouvoient rien entreprendre de bien, rien qui eût été déterminé avec sagesse, sans le secours des dieux immortels, et sans leur avoir rendu hommage pour l'obtenir. *In Paneg.*

8. Nous devons prier avec attention : Dieu écoute la voix de notre cœur et non pas celle qui n'est formée que par notre bouche. A qui devons-nous parler avec réflexion, si ce n'est à Dieu ? Peut-il moins demander de nous que de vouloir que nous pensions à ce que nous lui disons, et osons-nous bien espérer qu'il daigne nous écouter, si nous refusons de nous écouter nous-mêmes ? A voir une infinité de gens dans les moments qu'ils semblent consacrer plus particulièrement à cette action, qui croiroit qu'ils ont intention de prier et d'adorer Dieu ?

9. Il faut demander avec confiance : rien de plus capable de nous rendre Dieu favorable que notre confiance en sa bonté (*ci-dess.*, VI). Peut-il rejeter ceux qui ont mis en lui toute leur espérance ? C'est lui, en quelque sorte, qui prie et qui gémit en moi, je n'ai garde de croire qu'il puisse être sourd aux cris et aux gémissements qu'il y forme. Il ne nous donne lui-même le désir de lui demander ses grâces, qu'afin de les répandre sur nous avec abondance; pouvons-nous craindre qu'il nous les refuse, dès que nous lui ferons cette demande qu'il attend ? Cependant ne sommes-nous pas forcés d'en convenir ? cette confiance filiale qu'un si bon père exige de nous, manque presque à toutes nos prières : la prière n'est notre ressource qu'après que toutes les autres nous ont manqué.

Si nous sondons bien notre cœur, nous trouve-

rons que nous demandons à Dieu les secours dont nous avons besoin, comme si nous n'en avions jamais reçu aucuns de lui, et qu'un certain fonds d'infidélité secrète et injurieuse à la bonté de Dieu, nous rend indignes d'en recevoir des marques.

Au reste, s'il diffère quelquefois de nous accorder ce que nos vœux en attendent; s'il semble même nous le refuser, notre confiance doit-elle en être altérée? Dieu a ses voies, et si sa sagesse permettoit que dans cette vie nous pussions les sonder tout entières, nous y découvririons bientôt qu'il fait encore plus pour nous, que nous-mêmes n'avions désiré qu'il fît. Souvenons-nous toujours de cette sage maxime : ne jugez jamais de Dieu par les événements, jugez plutôt des événements par l'idée que vous devez avoir de Dieu.

10. Il faut joindre l'humilité à la confiance (*ci-dess.*, 1). Ne comptons point sur nos propres forces, pour faire ce que nous désirons, parce que nos forces ne peuvent se trouver que dans celui dont nous tenons tout. Ne nous élevons point au-dedans de nous-mêmes. C'est la préparation de notre cœur qui engage Dieu à nous écouter. Cette préparation doit être sans doute un abaissement intérieur, un aveu sincère de notre néant, à la vue des grandeurs de Dieu. C'est ce cœur contrit et humilié que Dieu ne méprise jamais ; quelque effort au contraire que le superbe fasse pour fléchir

Dieu, Dieu, qui voit son injustice, résiste au superbe. Comprenons, s'il se peut, toute l'étendue de notre foiblesse et toute notre indigence; c'est notre seul titre pour obtenir.

On voit une infinité de personnes qui, parce qu'elles s'adonnent à de bonnes œuvres, disent à Dieu dans leur cœur : Seigneur, je ne suis pas comme le reste des hommes. Elles s'imaginent être des ames privilégiées; elles se complaisent vainement dans la haute idée qu'elles se forment d'elles-mêmes; elles prétendent que c'est à elles seules de pénétrer les mystères du royaume de Dieu; elles s'en font une science et une langue chimérique; elles croient que tout est permis à leur zèle, et ne craignent rien de ce qu'il faut craindre. Leur genre de vie régulier en apparence ne sert alors qu'à favoriser leur vanité; hors de là elles sont impatientes, indociles, inquiétes, indiscrètes, délicates et susceptibles. Capables de se gêner pour faire des actions d'éclat qu'aucune loi ne leur prescrit, elles sont incapables de se mortifier et de se contraindre pour remplir leur devoir. En un mot, en allant à la prière avec ce fonds d'orgueil et de présomption, elles n'en rapportent qu'un esprit gâté, plein d'illusion sur elles-mêmes, et presque incurable.

Malheur à ceux qui prient de la sorte! Malheur à nous si nos prières ne nous rendent plus humbles, plus soumis, plus vigilants sur nos défauts,

plus disposés à vivre dans une dépendance conforme à notre état, et surtout plus charitable, envers les hommes.

11. Il faut que nous priions avec amour (*ci-dess.*, V). C'est par l'amour qu'on demande, qu'on cherche, qu'on frappe; qu'on trouve et qu'on demeure ferme dans ce qu'on a trouvé. Vous cesserez de prier Dieu dès que vous cesserez de l'aimer et d'avoir soif de sa justice. Le refroidissement de la charité est le silence de notre cœur à l'égard de Dieu. Sans elle vous pourrez prononcer des prières, mais vous ne prierez pas véritablement si vous ne le faites que par coutume, si vous n'honorez Dieu que des lèvres, pendant que votre cœur est éloigné de lui, si vous ne sentez point en vous d'affection et d'empressement pour le succès de vos prières; si vous demeurez toujours dans une froideur mortelle en approchant de ce Dieu qui est un feu consumant; si vous n'excitez point en vous le zèle de sa gloire, la haine du péché, l'amour de votre propre perfection, n'attendez pas que des prières si languissantes puissent être efficaces.

12. Nous devons prier avec persévérance. Le cœur parfait est celui qui ne se lasse point de chercher Dieu : on ne peut mériter d'obtenir dans la prière les biens que l'on désire, si on ne les cherche avec l'assiduité et la patience que de si grands biens méritent.

Faut-il s'étonner si Dieu nous laisse si souvent

dans des états d'obscurité, de dégoût et de tentation? Les épreuves purifient les ames humbles, elles servent aux ames infidèles à expier leurs fautes, elles confondent celles qui veulent flatter dans l'oraison même leur lâcheté et leur orgueil.

Si une ame innocente souffroit ces épreuves, elle devroit s'humilier, adorer les desseins de Dieu sur elle, redoubler ses prières et sa ferveur. Comment des personnes qui ont à se reprocher tous les jours des infidélités continuelles, oseront-elles se plaindre que Dieu refuse de leur faire sentir sa présence?

Cent fois ne nous a-t-il pas recherchés dans nos égarements? Cent fois, ingrats que nous sommes, n'avons-nous pas été sourds à sa voix et insensibles à ses bontés? S'il veut enfin que nous le prévenions, s'il nous réduit à acheter par notre patience les faveurs qu'il nous prodiguoit autrefois, et dont nous ignorions le prix, est-ce donc à nous d'en murmurer. S'il nous soustrait les grâces sensibles, reconnoissons sa justice, humilions-nous devant lui, prions sans cesse. C'est cette humble persévérance qui l'apaisera; Dieu est présent, lors même qu'il paroît éloigné de nous, et il ne diffère, lui qui est le Dieu de toute consolation, à adoucir toutes nos peines, que pour ne point fonder l'ouvrage de notre perfection sur une volonté foible, impatiente, et attachée uniquement aux choses sensibles.

13. Enfin, il faut prier avec une intention droite et pure. Ne mêlons point dans nos demandes les

choses vaines avec les véritables. Ne prétendons pas rendre Dieu le protecteur de notre amour-propre et de notre ambition (1). Nous recourons à Dieu, afin qu'il satisfasse nos passions ; craignons que pour nous punir il ne nous accorde ce qu'il est dangereux que nous n'obtenions. N'allons donc pas lui présenter des vœux indécents, des désirs mal reglés, et des prières indiscrètes ; qu'il ne s'y trouve rien d'indigne de celui auquel nous les adressons (2). Imitons même un ancien poète qui adressoit à Dieu cette belle prière. « Dieu bon, accordez-nous les « choses qui nous sont avantageuses, soit que nous « vous les demandions, soit que nous ne vous les « demandions pas ; éloignez de nous celles qui

---

(1) Vivez avec les hommes, dit Sénèque, comme si Dieu vous voyoit ; parlez avec Dieu comme si les hommes vous entendoient. Combien grande est la folie des hommes ! Ils adressent à Dieu des vœux qu'ils doivent rougir de former. *Sic vive cum hominibus tanquàm Deus videat ; sic loquere cum Deo tanquàm homines aúdiant........ Quanta dementia est hominum ! Turpissima vota diis insusurrant.* Ep. 10.

(2) Il faut prier les dieux de nous accorder ce qui nous est utile, et d'éloigner ce qui peut nous nuire ; de remplir les espérances qu'ils nous donnent, et de ne pas effectuer les menaces qu'ils nous font. Peut-être qu'autrefois nous leur avons adressé des prières indécentes ; changeons d'idées et de méthode. Demandons-leur un cœur droit, un esprit sensé, et la santé du corps. Craindrez-vous de les importuner par de semblables vœux ? Cette crainte est mal fondée ; dès que vos prières n'ont rien pour objet qui puisse préjudicier à votre prochain. Sénec., lib. II, *Quæst. nat.*, et *Ep.* 10, traduct. de L. B.

« nous sont nuisibles, quand bien même nous vous « les demanderions (1). » Pour tout dire en un mot, désirons que Dieu lui-même nous enseigne à prier.

Seigneur, je ne sais ce que je dois vous demander (2); vous seul savez ce qu'il nous faut, vous m'aimez mieux que je ne sais m'aimer moi-même. O père! donnez à votre enfant ce qu'il ne sait pas lui-même demander. Je me présente seulement à vous, je vous ouvre mon cœur. Voyez mes besoins que je ne connois pas; voyez, et faites selon votre miséricorde; frappez ou guérissez, accablez ou relevez-moi, j'adore toutes vos volontés sans les connoître; je me tais, je me sacrifie, je m'abandonne. Plus d'autres désirs que ceux d'accomplir votre volonté. Apprenez-moi à prier, priez vous-même en moi.

III. 1. Après tout ce que nous venons de dire, on peut demander encore s'il est convenable que les hommes s'unissent entre eux par des signes extérieurs, au moyen desquels ils se communiquent

---

(1) *Jupiter bone, res quidem bonas, sive precemur, sive non precemur, nobis concede; res verò noxias, etiam si illas postulemus, à nobis arce.* C'est aussi ce que dit Juvenal :

Permittes ipsis expendere numinibus quid
Conveniat nobis, rebusque sit utile nostris.
Nam pro jucundis aptissima quæque dabunt di.
Carior est illis homo, quam sibi.

Juv. sat. 10, 347 et seq.

(2) Fénelon, *OEuvres spirit.*, tom. II.

les sentiments dont ils seront remplis pour le souverain être, et ils concourent tous ensemble à l'*honorer* (*déf.* 13).

Mais la nature semble en quelque sorte nous instruire à cet égard (*liv.* IV, *ch.* XI, 5e *princ.*). Le cœur ne peut être bien rempli de quelque affection que ce soit, qu'il ne se répande au-dehors, et que les facultés mêmes de notre corps, par son union étroite avec l'ame, ne se réunissent pour seconder ses transports : tantôt mes mains s'entrelacent et s'élèvent vers le Ciel pour implorer son secours, tantôt mes yeux se baissent vers la terre et mon front semble s'incliner de lui-même lorsque j'adore la grandeur du souverain être; ma bouche exprime naturellement et sans effort les sentiments qui m'animent, elle se plaît à les publier, et s'il est vrai que j'aime, il me seroit impossible de taire mon amour. De même encore, si je suis vivement frappé de la majesté du créateur, je ne saurois en parler que mon respect ne se peigne sur mon visage et dans mes discours.

La raison ne sauroit trop prendre soin de régler et de retenir dans de justes bornes ces mouvements et ces actes extérieurs : car à quels excès la superstition ne se porte-t-elle pas ? Mais, bien loin de désapprouver en lui-même cet accord de toutes nos facultés, elle nous fait sentir que nous ne saurions trop les employer à glorifier celui dont nous les tenons, à rendre hommage à ce monarque souverain

dont l'empire s'étend également sur toutes les parties de nous-mêmes (1).

Si un roi mortel ou un simple père de famille s'attire par sa sagesse l'estime et la confiance de tous ses enfants (2), on ne voit à toute heure que les hommages qui lui sont rendus. Il ne faut pas demander où est son culte, ni si on lui en doit un. Tout ce qu'on fait pour l'honorer, pour lui obéir, et pour reconnoître ses grâces, est un culte continuel qui saute aux yeux. Que seroit-ce donc si les hommes étoient tous remplis de l'amour de leur créateur ?

2. Il ne suffit pas de connoître (3) Dieu, il faut faire en sorte, pour procurer sa gloire autant qu'il est en nous, que les autres hommes le connoissent, qu'aucun d'eux, s'il est possible, n'ait le malheur de l'ignorer, de l'oublier (*liv.* III, *c.* X, *princ.* 22).

Enfin, Dieu a formé les hommes pour s'unir entre eux, s'aimer et se secourir mutuellement (*liv.* IV, *c.* XI, 8e *princ.*), comme les enfants d'une

---

(1) Je me souviens, dit Voltaire, que dans plusieurs conférences que j'eus en 1726 avec le docteur Clarke, jamais ce philosophe ne prononçoit le nom de Dieu qu'avec un air de recueillement et de respect très remarquable. Je lui avouai l'impression que cela faisoit sur moi, et il me dit que c'étoit de Newton qu'il avoit pris insensiblement cette coutume, laquelle doit être en effet celle de tous les hommes. *Métaphysique*, c. 1er.

(2) Fénelon, *Œuvres philosoph.*, tom. II, *Lettre* 2me.

(3) *Ibid.*, *Lettre* 3me.

même famille, qui ont un père commun; chacun d'eux ne doit donc jamais manquer de dire à ceux qui naissent de lui : *Connoissez le Seigneur, qui est votre père.* Ces enfants d'un dieu souverainement bon doivent publier ses bienfaits, chanter ses louanges, l'annoncer à ceux qui l'ignorent, en rappeler le souvenir à ceux qui l'oublient, s'instruire, s'édifier, s'aimer les uns les autres pour aimer et servir leur père commun. Que seroit-ce si cette famille étoit en société sur tout le reste, sans y être pour le culte d'un si bon père (1)?

---

(1) Si la piété est une vertu, dit l'auteur des *Mœurs*, il est utile qu'elle règne dans tous les cœurs. Qu'on me passe la première de ces deux propositions comme indubitable, l'autre en est une suite nécessaire. Or il n'est rien qui contribue plus efficacement au règne de la vertu que l'exemple; les leçons y feroient beaucoup moins. C'est donc un bien pour chacun de nous, d'avoir sous les yeux des modèles attrayants de piété. Or ces modèles ne peuvent être tracés que par des actes extérieurs de religion. Inutilement par rapport à moi, un de mes concitoyens est-il pénétré d'amour, de respect et de soumission pour Dieu, s'il ne le fait pas connoître par quelques démonstrations sensibles qui m'en avertissent....... Qu'il me donne, de quelque manière que ce soit, des marques non suspectes de son goût pour la vérité, de sa résignation aux ordres de la providence, d'un amour affectueux pour son Dieu; qu'il l'adore, le loue, et le glorifie en public : il a fait alors des actes solennels de religion, il a satisfait au culte extérieur, son exemple a opéré sur moi, je me sens piqué d'un sainte émulation que les plus beaux morceaux de morale n'auroient pas été capables de produire.

J'avoue que ce qui constitue proprement la piété ne consiste dans aucune cérémonie extérieure; mais les sentiments intérieurs qui en forment toute l'essence ne peuvent être sincères, que dès lors ils ne soient mis en commun, si j'ose m'exprimer ainsi, par des signes certains et sensibles.

Aussi voyons-nous que tous les peuples qui ont adoré quelque divinité ont attaché à leur culte quelques démonstrations extérieures; dès que l'intérieur y est, il faut que l'extérieur l'exprime et le communique dans toute la société.

3. De plus, les hommes foibles et légers ont souvent besoin de signes sensibles pour se rappeler à eux-mêmes la présence de ce Dieu invisible qu'ils doivent aimer, et pour s'exciter mutuellement à le prier, à le louer, à espérer en lui. Ces signes ont pu être institués avec une certaine majesté, afin d'imprimer, autant qu'il est possible, dans des esprits souvent peu éclairés, grossiers et inattentifs, une foible idée de la grandeur du souverain être. La plupart des hommes, dominés par leur imagination volage, et entraînés par leurs passions, ont un pressant besoin que la majesté de ces signes, institués pour le culte commun de la Divinité, frappe et saisisse leur imagination, afin que toutes leurs passions soient ralenties et suspendues.

D'un autre côté aussi, il faut des cérémonies (1),

(1) Fénelon, *Lettre* 2me.

non qui amusent, et où l'on prenne le change, mais qui aident à nous recueillir et à rappeler le souvenir des grâces de Dieu.

4. Au reste, qu'on brûle de l'encens (*ibid.*), qu'on couvre les autels de fleurs, ou qu'on offre les fruits de la terre, qu'importe, pourvu que les hommes aient des signes par lesquels ils marquent leur amour pour Dieu. Tous les biens de la nature sont ses dons; on lui rend ce qu'on en a reçu, pour confesser qu'on le tient de lui.

Ce qu'il y a de plus important, c'est de bien apprendre aux hommes à ne pas attacher à ces signes plus de force qu'ils n'en ont en effet, à ne pas regarder comme l'essentiel du véritable culte, ce qui n'en est que l'accessoire, et à ne pas se dispenser des devoirs les plus légitimes, sous prétexte qu'on a satisfait à tout en chantant des hymnes et en se prosternant au pied des autels (1). Ne pas

---

(1) *Atque hoc scelesti in animum inducunt suum,*
Jovem se placare posse donis, hostiis;
Et operam et sumptum perdunt, etc.
PLAUT., *Rudent. prolog.*, vers. 10 et seq.

Que les impies, dit encore Cicéron, ne prétendent pas appaiser les dieux par des présents. Qu'ils écoutent Platon, qui leur défend de douter dans quelle disposition les dieux seront à leur égard, puisqu'il n'y a aucun homme de bien qui veuille accepter les dons des méchants. Voy. aussi Pline, *In Paneg.*, et Platon, *Des Lois*, liv. X. Ceux-là sont impies envers les dieux, dit ce philosophe, qui nient leur existence, ou qui l'ac-

rendre à Dieu le culte public qu'on lui doit, c'est sans doute une omission d'un très dangereux exemple; mais abuser de ce culte même pour s'autoriser dans ses désordres, c'est un excès dont on ne peut peindre l'horreur.

Sans notre obéissance et notre amour, qu'est-ce pour vous, ô mon Dieu (1), que nos parfums et notre encens, sinon une vile fumée indigne de s'élever jusqu'à vous ? Vous n'avez besoin ni de la graisse, ni du sang des victimes que vous offrent les hommes; leurs plus riches offrandes sont trop pauvres pour vous et sont bien plus à vous qu'à eux. Leurs louanges mêmes ne sont qu'un langage menteur, s'ils ne vous adorent point en esprit et en vérité. On ne peut vous servir qu'en vous aimant. Les signes extérieurs sont bons, quand le cœur les fait faire, mais votre culte essentiel n'est qu'amour, et votre royaume est tout entier au-dedans de nous. O amour ! vous aimer, c'est tout, c'est là tout l'homme; tout le reste n'est point lui, et n'en est que l'ombre.

5. Si en réunissant un certain nombre de signes pour en former le culte extérieur, il en est quelques-uns parmi eux qui exigent de notre part

---

cordent, en soutenant qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas, ou enfin qui pensent qu'on les apaise aisément par des sacrifices : trois opinions également pernicieuses.

(1) Fénelon, *Lettre* 3me.

une attention particulière, ce sont ceux qui peuvent entretenir parmi les hommes l'union des cœurs et la pratique des vertus. Portez dans les temples des dons moins éclatants (1), épargnez-vous la dépense de ces ornements somptueux où vos armes étalées avec faste annoncent votre orgueil plutôt que votre piété; mais que l'on reconnoisse que vous aimez Dieu par le soin que vous prenez de soulager ceux qui sont dans l'indigence, de consoler les malheureux et de vous abaisser jusqu'à ceux que leur condition rend vos inférieurs, mais dont la nature a fait des hommes comme vous.

Après avoir offert à Dieu un cœur pur et inno-

---

(1) Ce n'est pas dans les victimes, dit très bien Pline, quelque abondantes qu'elles soient, quelque éclat que puisse leur donne l'or qui les couvre, que consiste l'honneur de Dieu, mais dans la volonté droite et pure de ceux qui l'honorent.

Tout le moude connoît assez ces beaux vers de la deuxième satire de Perse, où il dit que la première offrande à faire aux dieux est celle d'un cœur pur.

Quin damus id superis, de magna quod dare lance
Non possit magni Messalæ lippa propago:
Compositum jus, fasque animo, sanctosque recessus
Mentis, et incoctum generoso pectus honesto.
Hæc, cedo, admoveant templis, et farre litabo.

Horace dit sur le même sujet :

Immunis aram si tetigit manus,
Non sumptuosa blandior hostia,
Mollibit aversos penates
Farre pio, et saliente micâ.

cent (1), offrons-lui, comme une partie du culte extérieur, les prémices et la dîme des biens qu'il nous donne: combien de pauvres qui sont tout prêts à recueillir pour lui cette offrande?

6. A ce même culte on peut rapporter le serment qui, de tout temps et parmi tous les peuples, a été regardé comme une chose sacrée et inviolable (2).

Le serment est un acte extérieur par lequel on prend Dieu à témoin, et l'on déclare que l'on renonce à sa miséricorde, et que l'on se soumet aux effets de sa vengeance, si l'on ne dit pas la vérité, ou s'il arrive que l'on manque à l'engagement que l'on contracte.

Il est évident que cet acte ne renferme rien en soi que de très propre à glorifier le souverain être, lorsque nous en faisons un tel usage, que par là nous attestions hautement et d'une manière

---

(1) La pureté du cœur nous garantit la faveur des dieux; quand on est content de soi-même, on ne craint pas leur disgrâce. *Propitios omnes deos habet qui bonam mentem habet; hos habet placatos et faventes, quisquis sibi se propitiavit.* Sénec., *Ep.* 110.

(2) Les Égyptiens punissoient de mort les parjures, comme coupables des deux plus grands crimes: l'un d'avoir violé le respect qu'on doit à la Divinité, l'autre d'avoir manqué à l'engagement le plus sacré et le plus inviolable qu'il y ait parmi les hommes. *Diod. Sic.*, lib. I, cap. LXXVII.

contante, l'idée que nous avons de sa providence, et les dispositions où nous sommes à son égard.

Le but et l'usage du serment consiste principalement en ce qu'il a été établi (1) afin que ceux, sur qui la crainte des hommes pourroit ne pas faire assez d'impression, soit à cause qu'ils sont en état de braver ou d'éluder leurs forces, soit parce qu'ils peuvent se flatter d'échapper bientôt après à leur connoissance et à leur poursuite, fussent plus étroitement engagés, ou à dire la vérité lorsqu'il s'agit de s'assurer d'un fait qui ne sauroit être mieux éclairci, ni par une voie plus commode, ou à tenir leur parole, et à remplir leurs engagements par la crainte d'une Divinité qui voit tout, qui peut tout, et à la vengeance de qui il se soumettent eux-mêmes, s'ils se trouvent qu'ils mentent ou qu'ils faussent leur promesse de propos délibéré.

Ce n'est pas néanmoins que les hommes ne doivent craindre la justice du souverain juge, lors même que le serment n'est pas venu donner un nouveau poids à leurs paroles. Mais il semble que lorsque quelqu'un a pris Dieu pour garant, et que par cet acte, il paroît appeler sur lui tous les maux en cas de mensonge et de perfidie, il résulte

---

(1) Puffendorf, sur les *Devoirs de l'homme et du citoyen*, liv. I, chap. XI.

de là en sa faveur une forte présomption fondée sur ce qu'on ne croit pas aisément qu'une personne soit assez impie pour oser braver ainsi la Divinité, et provoquer sa vengeance (1).

Au reste on ne peut qu'approuver la maxime d'un ancien philosophe (2), qui disoit à ses disciples de ne jurer que le moins qu'ils pourroient, mais de tenir inviolablement ce à quoi ils se seroient engagés avec serment. En effet, l'expérience nous apprend que des serments trop fréquents, et faits pour des choses légères, sont bien plus propres à diminuer le respect dû à la divine majesté, qu'à l'augmenter. On s'accoutume bientôt à les regarder comme des actes indifférents, en sorte qu'ils n'excitent plus dans nous les mêmes sentiments, ni la même attention. D'ailleurs l'honnête homme

---

(1) Sophocle dit que quand on jure, on est plus attentif à ce qu'on fait, et plus soigneux de tenir sa parole, pour éviter deux grands maux qu'on attireroit en se parjurant : l'indignation de ses amis, et la colère des dieux (Voy. dans Stobée, *Florileg.*, *tit.* 27). Selon Cicéron, les Romains n'ont pas connu de lien plus fort que le serment, pour empêcher les hommes de manquer à leur parole. *Nullum enim vinculum ad astringendam fidem jurejurando majores arctius esse voluerunt.* (*De Officiis*, lib. III). De là vient qu'on a toujours cru que les parjures devoient s'attendre à quelque grande punition. *Le serment*, dit Hésiode, *attire aux hommes beaucoup de maux lorsqu'ils se parjurent volontairement.* Théogon., vers. 231, 232. Voy. Grotius, *Droit de la guerre*, *etc.*, liv. II, chap. XIII, § 1, nº 1 et 2.

(2) *Pythagor.*, *apud Diod. Sicil.*

reconnu pour tel, doit aimer assez la vérité pour désirer qu'on l'en croie sur sa parole.

Le serment devient encore plus injurieux à la Divinité, lorsqu'il est téméraire, et que nous nous engageons à faire des choses que nous pouvons prévoir qui nous seront absolument ou moralement impossibles; à plus forte raison devons-nous tirer la même conséquence, lorsqu'il a pour objet des choses illicites; car c'est prétendre en quelque manière que Dieu serve de caution à la transgression de ses propres lois.

Il ne reste dans tous ces cas d'autre parti à prendre que de se repentir de sa témérité, en continuant à remplir les véritables obligations que la raison et le souverain être nous imposent.

Il faut donc, avant de se lier par un serment (1), savoir avec la dernière certitude, que l'action ou l'omission à laquelle on s'engage est permise ou innocente; il faut même examiner si elle ne nous jettera pas dans quelque danger tant soit peu considérable d'offenser Dieu et de violer sa loi : il faut voir si c'est une chose qui dépend de nous; et il faut considérer enfin s'il y a nécessité de jurer (*ci-dess.*, *c.* III, VIII, 6).

Ce que nous venons de dire du serment peut suppléer à ce que nous avons omis par rapport au vœu,

---

(1) Barbeyrac sur Puffendorf, *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. II, § 19, not. 1re.

dont je ne nierai pas que les motifs ne puissent être louables; et tel est par exemple le cas où l'on cherche à rendre ses résolutions plus fermes, et à prendre de nouvelles forces en s'engageant envers Dieu, d'une manière expresse, à former certains actes de vertu, auxquels on auroit pu ne pas se regarder comme astreint sans cela. Mais reconnoissons en même temps que le vœu est presque toujours dangereux dans la pratique, et que cette considération suffise au moins pour que nous n'en formions jamais sans y apporter l'attention la plus réfléchie, et des lumières suffisantes pour n'être jamais dans le cas de nous en repentir. D'un autre côté aussi, comme Dieu ne reçoit pas un engagement contraire à nos devoirs, si la chose à laquelle nous avons prétendu nous obliger ne s'accorde point avec ce que nous devions faire, si elle blesse les droits de quelqu'autre personne que ce soit, ne prétendons pas honorer Dieu en accomplissant un vœu qui ne serviroit qu'à éluder ses lois (*liv.* IV, *c.* XI, 17ᵉ et 4ᵉ *princ.*).

Ceci nous conduit à une dernière remarque encore plus importante, et d'un usage beaucoup plus étendu.

7. S'il est quelque culte qui suppose des dogmes contraires à ceux de la loi naturelle, nous ne saurions douter que l'être infiniment sage ne le réprouve, puisqu'il ne pourroit l'autoriser sans se contredire lui-même, et sans détruire toute la

force des lois qu'il nous impose (*liv.* IV, *c.* X, *princ.* 16). Il détestoit sans doute les abominables expiations de ces aveugles idolâtres qui lui égorgeoient des victimes humaines, pour apaiser sa colère, et comptoient effacer leurs propres crimes par l'effusion du sang innocent.

Rien ne doit être capable de nous faire acquiescer à ces pratiques encore plus impies que superstitieuses.

L'unité du souverain être et ses attributs sont-ils outragés par le culte public ? ne croyons pas obéir à Dieu en nous prêtant à ce qui le déshonore. Éclairons nos concitoyens, s'ils nous est libre de le faire ; fuyons-les si, sans écouter nos discours, ils veulent nous contraindre de les imiter ; et si nous ne pouvons les fuir, préférons, s'il le faut, le destin de Socrate au malheureux avantage d'avoir fait comme les autres.

Songeons que notre premier devoir (*ci-dess.*, I), est d'imiter autant qu'il est en nous les attributs de celui dont nous devons chercher la gloire ; que nous ne saurions lui ressembler ni le glorifier, si, au lieu d'être vrais comme lui, nous approuvons par un lâche déguisement, par une conduite fausse et trompeuse, ce que la raison, cette première loi qu'il nous a donnée condamne ouvertement : mais aussi soumettons sans réserve nos passions et leurs vains sophismes à ce qu'elle même nous force d'admettre, quelque grands que soient les

mystères qu'elle nous y laisse entrevoir (*liv.* I, *c.* II, 4e et 5e *princ*).

IV. 1. Par toutes les réflexions que je viens de faire, je suis enfin parvenu à reconnoître combien la *religion*, telle que je l'ai définie, est juste (*déf.* 14), raisonnable et réelle. Ce n'est point le préjugé qui m'engage à l'admettre : ce n'est ni la politique des législateurs, ni la crédulité des peuples qui l'ont fait naître ; elle est prise dans la nature même des choses, dans les attributs nécessaires du souverain être, dans leurs rapports avec la nature de l'homme et avec son état ici-bas.

2. Ce que la religion a d'admirable, c'est qu'elle ramène toutes choses à l'être qui a tout créé ; elle nous rend intelligible l'union de l'esprit avec la matière. Sans cette union, l'esprit eût béni Dieu, l'eût remercié, l'eût adoré ; mais la matière fût demeurée en quelque sorte, par rapport au créateur, inutile et muette : par cette union, l'homme devient l'ame et l'intelligence de toutes les créatures insensibles, il est, si j'ose le dire, leur voix et leur député. Il est chargé seul de remplir dans toute son étendue la fin que Dieu s'est proposée dans la création de l'univers. Si dans ce monde où le souverain être nous a placés (*c.* II, IX, 8), nous sommes en quelque manière la fin immédiate et le centre de tous les êtres corporels qui nous environnent, n'est-ce pas afin qu'ils retournent par nous à leur principe, comme ils en sont sortis par nous ?

3. La religion est en même temps un frein qui contient la plus grande partie des hommes dans leur devoir ; elle arrête, elle réprime la violence de leurs passions ; ou du moins elle sert à en modérer les effets. Ce n'est point elle, c'est notre aveuglement, c'est notre penchant à abuser de tous les biens, qui, sous l'apparence du zèle, a fait valoir aux dépens du genre humain tant de maximes barbares. Mais enfin, quelque défigurée par l'erreur qu'ait été en effet la religion naturelle, que seroit-ce, néanmoins, s'il n'en étoit resté aucunes traces parmi nous ? Qu'un autre Bayle entreprenne, s'il se peut, de former une république d'athées, elle ne sera pas toute composée de ces athées d'élite (1) qui, indépendamment de toute religion, semblent avoir assez de leur raison pour soutenir en eux les qualités du citoyen ; elle sera formée presque toute de ces hommes que nous voyons et que nous connoissons, c'est-à-dire de gens pris dans la masse du genre humain, infectés des vices qui règnent dans le monde, et qui ayant un frein de moins pour les retenir, et un frein très puissant, seront par conséquent beaucoup plus disposés à donner dans toute sorte d'excès. C'est là sans doute la seule république d'athées qui soit possible dans l'état et dans les circonstances présentes, puisqu'on ne formera pas des hommes

---

(1) M. Formey, *Mélanges philosoph.*, tom. I.

tout exprès pour la composer : or qu'on décide maintenant lequel des deux systèmes est préférable, ou celui d'un état d'où la crainte de Dieu et la pratique de la religion sont bannies, ou celui d'un état où ces respectables barrières subsistent encore. Mais quoi! l'un de ces états pourroit-il se soutenir avec quelque apparence de paix et de prospérité? La crainte des peines temporelles suffiroit-elle pour y maintenir le bon ordre et l'exécution des lois? La mort, dit Puffendorff (1), étant la chose du monde la plus à redouter pour ceux qui n'ont point de Dieu, ou du moins qui n'en craignent pas, on éprouveroit alors la vérité de cette maxime : *Quiconque sait mourir ne sauroit être forcé* (2). Dès qu'on auroit assez de résolution pour braver la mort, on seroit capable de tout entreprendre contre le souverain même, et contre ses ministres. Que leur serviroit d'être environnés de gardes (3), puisque les sentiments de religion ne les défendroient en aucune manière contre les attaques de ceux-ci. Les citoyens ne chercheroient d'ailleurs, pour la plupart, qu'à se faire du tort les uns aux autres. Comme dans les tribunaux humains on ne

---

(1) *Devoirs de l'homme et du citoyen*, liv. I, chap. IV, § 9.

(2) *Cogi qui potest, nescit mori.*

SENEC., *Herc. fur.*, vers. 425.

(3) *Pone seram, cohibe. Sed quis custodiet ipsos*
Custodes?

JUV., sat. 6, vers. 346 et 347.

prononce que sur les actes et sur les preuves qu'on a en main, tous les crimes dont on pourroit attendre quelque profit passeroient alors pour des tours d'adresse dont on devroit s'applaudir, toutes les fois qu'on pourroit les commettre sans témoins; il ne se trouveroit presque personne qui exerçât des actes de charité et de compassión, ou qui s'acquittât des devoirs de l'amitié, si ce n'est dans l'espérance certaine de quelque gloire, ou de quelque avantage qui devroit en revenir. Comme toute appréhension des châtiments du ciel étant alors bannie, personne ne pourroit compter sur la bonne foi d'autrui, chacun vivroit dans des inquiétudes perpétuelles, par la crainte et les soupçons de quelque tromperie ou de quelque insulte. Le mari et la femme, à la première brouillerie qui s'élèveroit entre eux, appréhenderoient de chaque côté le fer et le poison, et l'on en craindroit autant de ses enfants, de ses amis et de ses domestiques. En effet, comme sans la religion il n'y a point de conscience, ou que du moins on parvient bientôt à étouffer les reproches secrets de sa raison, il deviendroit encore plus difficile de découvrir ces sortes de crimes, voilés des ombres du mystère, lesquels ne se manifestent ordinairement que par les inquiétudes, les frayeurs, l'épouvante, et d'autres indices extérieurs que les remords du péché produisent. Mais les souverains ne seroient pas plus disposés que le peuple à suivre les règles de

l'équité ; car se croyant au-dessus de toute loi, et n'étant retenus par aucun frein, ils rendroient vénales toutes les charges, et la justice elle-même ; ils ne se proposeroient jamais que leur intérêt particulier, auquel ils sacrifieroient le bonheur de leurs sujets ; de sorte que, redoutant toujours quelque révolte, ils travailleroient sans cesse à les affoiblir, afin de maintenir leur propre domination contre les efforts des opprimés (1). Les sujets de leur côté, dans la crainte de l'oppression, chercheroient toutes les occasions de secouer le joug, et on ne verroit partout que troubles, que factions, que crimes et qu'horreurs.

De tout ce que nous venons de dire, conclut Puffendorf, il paroît combien est extravagante la conduite de ceux qui, pour se faire regarder comme de grands politiques, affectent d'avoir du penchant pour l'impiété (2).

---

(1) Un prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise; celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent. Celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent la liberté que lorsqu'il déchire, et qu'il dévore. *Esprit des lois*, liv. XXIV, chap. II.

(2) Quelques-uns, dit Grotius, font sonner haut que l'honnête doit être recherché pour lui-même. Ce sont là de belles et magnifiques idées; mais les objets sensibles ont tant de pouvoir sur nos esprits, que sans la persuasion d'une providence divine, qui rend à chacun selon ses actions, et sans quelques lois qui

Dire que la religion (pour me servir ici des termes de Montesquieu) (1) n'est pas un motif réprimant, parce qu'elle ne réprime pas toujours, c'est dire que les lois civiles ne sont pas un motif réprimant non plus. C'est mal raisonner contre la religion, de rassembler dans un grand ouvrage une longue énumération des maux qu'elle a produits, si l'on ne fait de même celle des biens qu'elle a faits. Si je voulois raconter tous les maux qu'ont produits dans le monde les lois civiles, la monarchie, le gouvernement républicain, je dirois des choses effroyables.

La question n'est pas de savoir s'il vaudroit mieux qu'un certain homme ou qu'un certain peuple n'eût point de religion que d'abuser de celle qu'il a, mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on

dirigent en même temps les hommes, il est impossible qu'ils ne s'égarent, et souvent même d'une manière très dangereuse. ...... En effet, la raison humaine étant inconstante et légère, lorsqu'elle se laisse une fois gagner par les passions, et entraîner par la coutume et l'exemple qui les flattent, elle trouve aisément de quoi excuser le vice, et elle se forme à elle-même des difficultés, jusqu'à ce qu'enfin elle s'aveugle entièrement; que ceux-là sont donc peu sages et peu éclairés qui ne travaillent pas avec soin à entretenir dans le monde la connoissance de la Divinité et de la providence, mais qui laissent croire là-dessus à chacun ce qu'il lui plaît; indifférence criminelle, qui est la chose la plus funeste, je ne dirai pas aux bonnes mœurs, mais encore à l'état et à la société ! *Note in Sap.*, chap. XIII, v. 1.

(1) *Esprit des lois*, liv. XXIV, chap. II, paradoxe de Bayle.

abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes. La superstition même n'a presque jamais été sans quelque mélange des lumières de la loi naturelle, et c'est cette loi qui, plus elle est observée, plus elle procure d'avantage à la société : condamnons ce qu'un semblable mélange a d'impur, mais reconnoissons toute l'utilité qui provient de ce qui est exact et vrai en soi (1).

4. A considérer la religion d'une manière encore plus précise, par rapport à chacun de nous en particulier, de combien de douceurs, de consolations et d'avantages ne seroit-ce pas nous priver que de prétendre l'étouffer en nous! De combien de sentiments agréables n'est-elle pas la source! Il ne faut pour s'en convaincre que se rappeler la nature de ceux qui entrent essentiellement dans ce que nous devons au souverain être. Il est vrai que la crainte de ses jugements et celle de lui déplaire nous empêchent de satisfaire des désirs qu'il condamne: mais pourquoi les condamne-t-il, si ce

(1) Il faut nécessairement reconnoître l'utilité de la religion, pour peu que l'on considère combien de choses sont affermies par la sainteté du serment, combien il est important pour la sûreté des parties de faire intervenir la religion dans les alliances et les traités, combien de gens ont été détournés du crime par la crainte des châtiments du ciel. Et combien est sainte une société d'hommes persuadés qu'ils ont au milieu d'eux, et pour juges et pour témoins, les dieux immortels ! Cic., *De Legibus*, lib. II, cap. VII.

n'est parce qu'ils sont contraires à la raison, aux lois de sa sagesse, à cet ordre immuable qu'il maintient tout à la fois pour sa propre gloire, pour le bonheur du monde, pour notre perfection, et tôt ou tard pour notre véritable félicité.

Ne sommes-nous pas trop heureux que la religion nous engage à fuir ce qui nous seroit contraire, et à pratiquer des vertus qui, dans cette vie même, portent presque toujours avec elles les fruits les plus doux ?

Disons-le enfin, l'univers n'est pour Épicure et pour Spinosa, qu'un assemblage informe des ouvrages d'une cause aveugle ; mais pour des hommes parfaitement vertueux, c'est un temple auguste qu'habite un dieu bienfaisant, qui veut bien leur faire part d'une partie de ses desseins, et étaler à leurs yeux les traits de sa sagesse, qui leur donne avec profusion l'utile, le nécessaire et l'agréable, qui du moins leur présente, jusques dans les maux qu'ils éprouvent, les ressources les plus précieuses, en leur assurant, pour récompenser leur soumission, une félicité aussi durable que lui-même (1).

Ne désirons donc point nous affranchir de nos devoirs envers Dieu : le plaisir les accompagne, puisqu'il est inséparable de tout mouvement d'admiration, de reconnoissance, de confiance et d'amour, et qu'il l'est d'autant plus que ces sentiments sont fondés sur de plus justes titres.

---

(1) *Théorie des sentiments agréables.*

CHAPITRE CINQUIÈME.

Réduction des principes du cinquième livre.

1er *Principe.* « FAIT pour glorifier Dieu par « un usage convenable de toutes les facultés qu'il « m'a données (*ch.* II, I), mon premier soin doit « être d'employer mon entendement à me former « de plus en plus des idées justes de sa grandeur « et de ses perfections.

2e *Principe.* « Les attributs que j'ai déjà recon- « nus dans le souverain être (*ibid.* VII, *et suiv.*) « me conduisent encore à avouer sa providence, « ou, pour mieux dire, sa providence fait essentiel- « lement partie de ces mêmes attributs, et s'an- « nonce dès l'instant où nous commençons à les « apercevoir. Nous ne saurions donc être trop « convaincus que Dieu prend soin de nous, qu'il « nous aime, qu'il veille sur nous, et qu'il gou- « verne par sa sagesse toutes les parties de l'uni- « vers.

3e *Principe.* « Il ne suffit pas que l'entendement « s'occupe de ce qui peut lui donner des idées justes « sur la Divinité : ce ne seroit employer pour sa

« gloire qu'une partie de nos facultés, puisque
« notre ame est encore susceptible d'affections, de
« sentiments, qui peuvent être comme le résultat
« et le fruit de nos connoissances (*c.* III, I, 1).

4[e] *Principe.* « Entre toutes les dispositions na-
« turelles qui doivent avoir leur usage par rapport
« au souverain être, une des premières est l'admi-
« ration : ce sentiment naîtra en nous de la médi-
« tation de es attributs et de la contemplation de
« ses ouvrages (*ibid.*, II).

5[e] *Principe.* « Si Dieu mérite notre admiration
« à titre de souveraine intelligence, il ne mérite
« pas moins nos respects et notre adoration à titre
« de première cause, d'être suprême, infini, et qui
« rassemble en lui dans le plus haut degré toutes
« les perfections (*ibid.*, III).

6[e] *Principe.* « Nous ne devons pas nous borner à
« considérer le créateur de l'univers comme infini-
« ment élevé au-dessus de tous les êtres, et les te-
« nant tous sous sa dépendance ; il s'offre encore à
« nous sous les traits d'un dieu bienfaisant, et
« pour tout ce que nous lui devons il exige notre
« reconnoissance (IV).

7 *Principe.* « Le souverain être, ainsi que
« nous nous en étions déjà convaincus (V, *et l.* IV,
« *c.* II, 8 *princ.*), n'exige pas moins tout notre
« amour : c'est-à-dire qu'il veut être aimé par-des-
« sus tout, qu'il veut être le centre et le terme de
« toutes nos affections, parce qu'il est seul le prin-

« cipe de tous les biens, que rien n'est aimable
« que par lui, que ce n'est qu'en lui que nous
« pouvons trouver ce souverain bien, ce bonheur
« après lequel nous soupirons. Le vide de toutes
« les choses humaines est la voix de la nature,
« par laquelle Dieu nous appelle à lui pour nous
« rendre heureux par lui-même.

« Notre amour pour le créateur s'annoncera prin-
« cipalement par le soin que nous prendrons de lui
« plaire, par notre fidélité à rechercher en tout sa
« gloire et à fuir tout ce qui pourroit l'offenser.
« (*ci-dess.*, *c.* III, V, 7).

8ᵉ *Principe.* « Une connoissance exacte des
« attributs de la Divinité et de son attention sur
« toutes les créatures (VI) ne peut qu'ajouter en-
« core aux sentiments dont nous venons de parler,
« celui d'une confiance entière et inébranlable, en
« sorte même que nous ne nous flattions point de
« trouver des secours certains, réels ou suffisants
« hors du souverain être.

9ᵉ *Principe.* « La puissance de Dieu, sa sagesse,
« et sa bonté (VII) sont autant de titres qui exigent
« de nous une parfaite soumission dans les maux
« dont il nous afflige, dans les biens dont il nous
« prive, dans les lois qu'il nous impose.

10ᵉ *Principe.* « L'amour et la confiance n'ex-
« cluent point une juste crainte (VIII). Nous de-
« vons appréhender de déplaire au souverain être
« dans les choses les plus légères. Nous devons

« craindre les châtiments qu'il prépare à ceux qui « violent ses lois.

11e *Principe.* « Éviter autant qu'il est possible « jusqu'au péril d'offenser Dieu, veiller sur soi- « même, fuir les occasions prochaines du péché, « sont autant de préceptes de la loi naturelle « (*ibid.*, 6).

12e *Principe.* « D'un autre côté aussi, le souve- « rain être, en nous donnant pour règle la raison « (7), veut que nous nous conduisions par la « probabilité, lorsque l'évidence cesse de nous « éclairer, pourvu que d'ailleurs nous soyons « d'assez bonne foi pour tout sacrifier plutôt que « de l'offenser, lorsque la probabilité ne favorise « pas nos désirs.

13e *Principe.* « Pour nous faire éviter tout ce « qui seroit contraire à nos devoirs, autant du « moins que la fragilité humaine peut le permet- « tre, la raison ne se contente pas de nous pres- « crire l'attention sur nous-mêmes, et la fuite des « occasions prochaines, elle nous offre encore des « secours très salutaires dans le souvenir de la « présence de Dieu et de la briéveté de notre vie « (8 et 9).

14e *Principe.* « Pour réparer les offenses faites « à Dieu, la première loi que sa justice et que « l'amour même nous imposent, c'est le repentir « et ce qui en est une suite naturelle (10). Nous « n'oublierons pas en même temps de recevoir

« avec la soumission la plus parfaite, les justes pei-
« nes qu'il lui plaira de nous envoyer.

15[e] *Principe*. « Pour bien remplir la volonté du « souverain être et l'objet pour lequel nous avons « été formés (*c*. IV, I.), nous devons regarder « comme une partie essentielle de nos devoirs l'i- « mitation de ses attributs, c'est-à-dire de ceux « qui peuvent convenir par quelque endroit à une « créature telle que l'homme. De ce nombre sont « la sagesse, la rectitude, la prudence, la bonté, « la véracité. Que l'amour du vrai serve à entre- « tenir l'harmonie la plus exacte entre nos pen- « sées, nos paroles, et nos actions.

16[e] *Principe*. « Comme nous devons prendre « tous les moyens nécessaires pour nous procurer « les biens qui nous manquent, pour acquérir « tout ce qui peut nous rendre agréables au sou- « verain être, pour nous mettre en état de le glo- « rifier, et de parvenir au bonheur qu'il nous a « préparé, nous ne pourrions, sans nous rendre « coupables, refuser d'adresser nos vœux et nos « demandes à celui de qui dépendent toutes les « grâces, toutes les vertus, et tous les biens. La « nécessité de prier est fondée sur notre dépen- « dance et sur nos besoins (II).

17[e] *Principe*. « Les hommes (III, 1, 2 et 3) « doivent se témoigner réciproquement les senti- « ments dont ils seront pénétrés envers le souve- « rain être; ils doivent s'unir entre eux par des

« marques extérieures au moyen desquelles ils « concourent tous ensemble à l'honorer.

18ᵉ *Principe.* « Mais il ne faut pas attacher à ces « signes plus de force qu'ils n'en ont en effet, et « ne pas regarder comme l'essentiel du véritable « culte, ce qui n'est que l'accessoire (*ibid.*, 4 et 5).

19ᵉ *Principe.* « On peut rapporter au culte ex- « térieur le serment (*ibid.*, 6), qui ne renferme « rien en soi que de très propre à glorifier le sou- « verain être, lorsque nous en faisons un usage « tel, que par là nous attestions hautement et « d'une manière constante l'idée que nous avons « de sa providence, et les dispositions où nous « sommes à son égard.

« Mais pour cet effet il faut, avant de se lier « par un serment, savoir avec la dernière cer- « titude que l'action ou l'omission à laquelle « on s'engage est permise ou innocente; il faut « même examiner si elle ne nous jettera pas dans « quelque danger tant soit peu considérable d'of- « fenser Dieu, et de violer sa loi; il faut voir si « c'est une chose qui dépende de nous, et il faut « considérer enfin s'il y a nécessité de jurer.

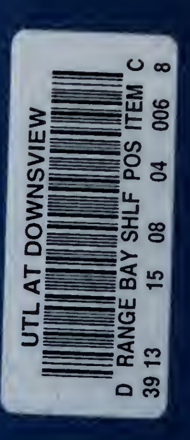
« Ce que nous venons de dire du serment (*ibid.*) « peut suppléer en partie à ce que nous avons « omis par rapport au vœu proprement dit, le- « quel peut naître d'un motif très louable, et « nous être surtout de quelque utilité dans la « pratique des vertus; mais que nous ne devons

« jamais faire sans de très grandes précautions, et
« sans pouvoir nous assurer en quelque sorte qu'il
« en naîtra un bien réel.

20e *Principe.* « S'il est quelque culte qui suppose des dogmes contraires à ceux de la loi naturelle, nous ne saurions douter que Dieu ne le « réprouve ; en vain croirions-nous lui obéir en « nous prêtant à ce qui combat la sainteté de ses « lois, et à ce qui le deshonore (*ibid.*, 7.)

21e *Principe.* « J'ai dû reconnoître enfin combien la religion est juste, raisonnable et réelle, « combien elle est propre en elle-même à contribuer au bien de la société, et à notre propre « bonheur (*ibid.* III). »

FIN DU TOME SECOND.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 15 08 04 006 8